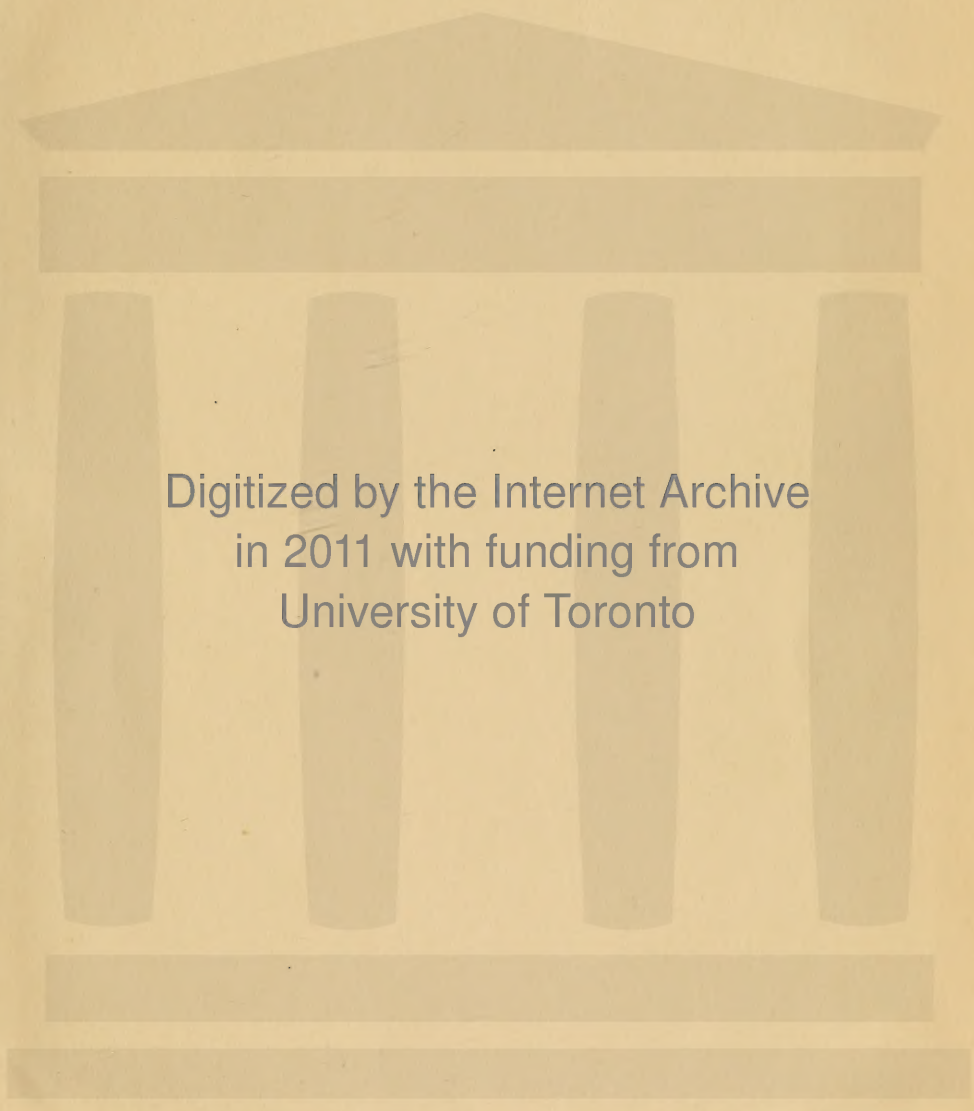

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/mosesbenmaimonse02gese

SCHRIFTEN,
HERAUSGEGEBEN VON DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG
DER WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

MOSES BEN MAIMON

SEIN LEBEN, SEINE WERKE UND SEIN EINFLUSS

BAND II

LEIPZIG
BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. m. b. H.
1914

MOSES BEN MAIMON

SEIN LEBEN, SEINE WERKE UND SEIN EINFLUSS

ZUR ERINNERUNG AN DEN SIEBENHUNDERTSTEN TODESTAG DES MAIMONIDES

HERAUSGEGEBEN VON DER

GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG

DER WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS

DURCH

PROF. **W. BACHER** S. A., DR. **M. BRANN,** PROF. **D. SIMONSEN**

UNTER LEITUNG VON

RABBINER PROF. DR. **J. GUTTMANN**

STELLVERTRETENDEM VORSITZENDEN DER GESELLSCHAFT

BAND II

LEIPZIG

BUCHHANDLUNG GUSTAV FOCK, G. m. b. H.

1914

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S COLLEGE
TORONTO
JAN 13 1937
9009

Die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums überläßt den Herren Verfassern die Verantwortung für die in ihren Werken vorgetragenen wissenschaftlichen Meinungen.

Inhaltsverzeichnis.

		Seite
I.	Vorwort	VII—VIII
II.	Eppenstein, Simon, Moses ben Maimon, Ein Lebens- und Charakterbild	1—103
III.	Berliner, A., Zur Ehrenrettung des Maimonides	103—130
IV.	Bacher W., Die Agada in Maimunis Werken	131—197
V.	Guttmann, Jacob, Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger	198—242
VI.	Baneth, E., Maimonides als Chronologe und Astronom	243—279
VII.	Bacher, W., Zum sprachlichen Charakter des Mischne Thora	280—305
VIII.	Guttmann, Michael, Maimonides als Dezisor	306—330
IX.	Blau, Ludwig, Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet	331—358

Vorwort.

Mit dem zweiten Bande, den wir hiermit der Öffentlichkeit übergeben, ist das von uns unternommene Maimonideswerk noch nicht zu seinem Abschluß gelangt. Die vielseitige und weitausgreifende Wirksamkeit des Mannes, dem wir in diesem Werke ein Ehrendenkmal errichten wollten, ist noch bei weitem nicht in dem Maße erforscht und gewürdigt worden, daß wir uns auf eine zusammenfassende Darstellung der bisherigen Ergebnisse hätten beschränken dürfen. Es mußten, um die vorhandenen Lücken einigermaßen auszufüllen, auf manchen Gebieten, die bisher ganz unberücksichtigt geblieben waren, erst Specialuntersuchungen angestellt werden, durch die der Umfang des Werkes eine über unser Erwarten hinausgehende Ausdehnung erfahren hat. In einem dritten Bande, der hoffentlich in nicht allzu langer Zeit erscheinen wird, werden die bisher noch nicht erledigten Aufgaben, wozu vor allem eine systematische Darstellung der maimonidischen Philosophie gehört, zur Ausführung gelangen.

Um einem nicht unbegründeten Vorwurf zu begegnen, legen wir das freimütige Geständnis ab, daß die Abhandlungen in diesem zweiten Bande mehr noch als im ersten eine planmäßige Anordnung nach ihrem Inhalt mitunter vermissen lassen. Wir haben auf die Innehaltung des von uns entworfenen und seinerzeit veröffentlichten Planes zu unserem Bedauern verzichten müssen, weil mehrere Mitarbeiter mit den von ihnen übernommenen Beiträgen im Rückstand geblieben waren. Diesem Übelstand, der bei keinem so vielköpfigen Unternehmen ganz zu vermeiden ist, werden wir dadurch abzuhelfen suchen, daß wir in dem Schlußband ein Gesamtinhaltsverzeichnis veröffentlichen werden, in dem die Abhandlungen in systematischer Reihenfolge geordnet sein werden.

B
759
.M3Z7
M9

Unmittelbar vor Abschluß dieses Bandes ist einer der Mitherausgeber, Professor Dr. Wilhelm Bacher, Direktor der Landesrabbinerschule in Budapest, von uns genommen wurden, durch dessen Heimgang die Wissenschaft des Judentums wie unsere Gesellschaft, zu deren eifrigsten Förderern er gehörte, einen unersetzlichen Verlust erlitten haben. Zu dem vorliegenden Bande hat der unermüdliche und in seiner auf die verschiedensten Gebiete sich erstreckenden Forschertätigkeit bewundernswerte Gelehrte zwei Abhandlungen geliefert, die dem Werke zur besondern Zierde gereichen werden. Ein Fürst und Großer in Israel ist dahingegangen! Wir werden dem herrlichen Manne, auf dessen Mitarbeit wir bei der Vollendung dieses Werkes leider verzichten müssen, ein unvergeßliches Andenken bewahren.

Moses ben Maimon, ein Lebens- und Charakterbild.

Von

Simon Eppenstein.

Wenn wir darangehen, in diesem dem Andenken Moses ben Maimons gewidmeten Sammelwerk sein Lebens- und Charakterbild darzustellen, so können wir nicht umhin, zuvor auf einiges für das Verständnis dieser überragenden Persönlichkeit Notwendige hinzuweisen, das sich uns aus den sie umgebenden Verhältnissen erschließt.

In Moses ben Maimon können wir das reifste und erhabenste Produkt jener Kulturbewegung im Judentum erblicken, die durch die arabische Glanzepoche, soweit sie unserem Volk zugute gekommen, hervorgerufen worden ist. War doch diesem unter der Herrschaft des Islam, der selbst so viele jüdische Elemente in sich aufgenommen hatte, bis zur Mitte des 12. Jahrhunderts eine nur selten durch äußere Ereignisse getrübte Periode der gedeihlichen inneren Entwicklung beschieden gewesen. Indem nun aber die arabisch-islamitische Kultur an die Gedankenwelt des alten Griechenlands anknüpfte und auch die Juden sich diese nicht nur rezeptiv zu eigen machten, sondern auch produktiv und besonders als Übersetzer für deren Verbreitung und Hinüberrettung in die neuere Zeit wirkten, wurde diese Epoche zu einem Ruhmestitel für den semitischen Stamm überhaupt und die jüdische Gemeinschaft im besonderen. Während aber in der ersten Periode der Berührung jüdischer und griechischer Denkungsart zur Zeit Philos von Alexandrien eine Verflüchtigung durch lediglich Allegorisierung des speziell

Jüdischen von seiten des der Urschrift der Bibel unkundigen alexandrinischen Gelehrten sich ergab — wird jetzt die Anlehnung an die griechische Gedankenwelt von Männern geleitet, die zugleich Meister der nationalen Wissenschaft waren und darum eine nachhaltigere Wirkung auf die späteren Geschlechter ausübten.

Ein merkwürdiges Zusammentreffen ist es nun, daß dasselbe Land, in dem Philo gelebt hat und von dem im Mittelalter der erste, mit griechischen Philosophemen vertraute, wissenschaftliche Vertreter des Judentums, der große Gaon Saadia ben Joseph[1]) seinen Ausgangspunkt genommen hat, auch der Schauplatz der letzten bedeutsamen Vereinigung zwischen jüdischen und griechischen Anschauungen durch Maimuni gewesen ist. Und andererseits hat Babylonien, wo die gewaltige Geisteskraft des großen Gaon zur vollen Entfaltung gelangte, am meisten eingewirkt auf das spanische Judentum, dem Moses ben Maimon entsprossen ist. Wir sehen hier also eine Wechselwirkung bei den Hauptvertretern des Beginnes und des Höhepunktes der eigentlichen wissenschaftlichen Epoche im jüdischen Mittelalter. Der Eindruck derselben wird noch verstärkt durch die vielfache Gleichartigkeit in dem Lebensgang dieser beiden Pfadfinder. Beide hatten sowohl mit persönlichen als mit sachlichen Gegnern zu kämpfen. Aber der starke Geist, der Saadia und Maimuni beseelte, verlieh ihnen die Kraft, alle Schwierigkeiten zu überwinden, wie auch den Gedankenkreis ihrer Volksgenossen über die Enge unrichtiger Vorstellungen herauszuführen und somit aus einem Mizraim der Geistesknechtung zum Licht der Geistesfreiheit zu leiten. Und, wie durch den ersten Befreier Israels aus Mizraim das Morgenrot der Freiheit am Pessachfest leuchtete, so ist auch — eine merkwürdige Fügung der Vorsehung — der zweite Moses seinem Volke geboren worden an der Schwelle des Festes, das von der Erlösung aus den Fesseln Ägyptens kündet.

I.

An dem auf einen Sabbat fallenden Rüsttag des Pessachfestes des Jahres 1135, eine Stunde nach Mittag, wurde Moses seinem

1) Vgl. jetzt die von mir in Monatsschrift usw., Jahrg. 1910 u. 1911, gegebene eingehende Darstellung seines Lebens und Wirkens nach den neuesten Quellen.

Vater Maimon ben Joseph in Cordova geboren, jener Stadt, in der schon seit der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts große, sogar von der Hochschule in Pumbedita sehr gelobte Talmudgelehrte nachzuweisen sind[1]). Da Maimonides selbst seinen Stammbaum bis zum achten Geschlecht hinaufführt und seinen Ahnen teils den Titel Dajjan, teils die Bezeichnung Chacham beilegt, gehen wir sicherlich nicht fehl in der Annahme, daß die Familie, der er entstammt, mit zu den Begründerinnen des Ruhmes der Gemeinde Cordova gehörte. Durch glückliche äußere Umstände, nicht zum wenigsten durch die Bemühungen des verständnisvollen Mäzens, Chasdai ibn Schaprut, war diese Stadt ein Mittelpunkt der jüdischen Wissenschaft geworden. Von der einst so hell strahlenden Sonne des vielseitigen wissenschaftlichen Strebens in jener alten Heimstätte der Gelehrsamkeit war allerdings zur Zeit von Moses' Jugend nur noch ein Abendrot vorhanden. Es wirkte damals in Cordova im Rabbinatskollegium mit Maimon ben Joseph der Verfasser des „Olam Katon" (Mikrokosmos), Joseph ben Zaddik, ein Mann, der gründliche Talmudkenntnis mit ernstem wissenschaftlichen Streben verband, allerdings dabei noch in den Spuren des nachmals von Maimonides bekämpften Kalâm wandelnd, zugleich aber auch als sehr geschätzter Dichter in inniger Freundschaft mit Moses ben Esra und Jehuda Hallevi verbunden[2]). In dieser Stadt also, deren „Luft gleichsam schon weise machte" — um mich des treffenden talmudischen Wortes zu bedienen — nahm Moses schon als Kind die ersten nachhaltigen Eindrücke in seinen empfänglichen Geist auf. Ganz besonders segensreich erwies sich für ihn der Unterricht seines Vaters Maimon, der ein Schüler des gefeierten Meisters der Halacha Joseph ibn Migâš in Lucena gewesen war. Als ausgezeichneter Schüler des großen Kodifikators Isaak Alfassi von diesem seinem Meister mit unserem Lehrer Moses verglichen[3]), muß er staunenswerte Kenntnisse

1) Vgl. jetzt über eine frühere Blüte des Talmudstudiums in Cordova, wie in Spanien überhaupt, meine Abhandlung über die vier angeblich gefangenen Talmudisten in der Monatsschrift Jahrg. 1912, S. 84 ff.

2) Vgl. jetzt hierüber Brody, Drei bisher unbekannte Gedichte des Joseph ibn Zaddik im 1. Jahresbericht der Talmud-Thora-Schule zu Prag, 1910, S. 4—7.

3) Vgl. Joseph Sambari bei Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles I, S. 127.

und eine wunderbare Auffassungskraft besessen haben, und der gewaltige Eindruck seiner Persönlichkeit auf seine Jünger hat sich durch diese auch auf deren Schüler vererbt, wie es aus den Ruhmesworten unseres Maimonides hervorgeht, der auf Ibn Migâṡ, angesichts seiner Fähigkeiten, die Worte der Schrift von König Josia in II. Kön. 23, 25: וכמהו לא היה לפניו מלך anwendet[1]). Von der tüchtigen Schulung, die Maimon bei Ibn Migâṡ erhalten, legt sein literarisches Wirken hinlänglich Zeugnis ab[2]). Einen Begriff davon können wir uns ungefähr bilden nach den von seinem Enkel Abraham in seiner Erklärung zu Genesis und Exodus überlieferten Auszügen aus einem, wie es scheint, ziemlich ausführlichen Kommentar zum Pentateuch[3]), die ihn uns als nüchternen und originellen Ausleger der Bibel zeigen. Hervorzuheben ist dabei besonders sein Bestreben, eine Anzahl von Gesetzen des Pentateuchs auf alte Stammeseigentümlichkeiten der Erzväter zurückzuführen.

Maimon unterwies den Sohn nach der Methode seines großen Lehrers

---

1) Vgl. über Ibn Migâṡ noch besonders Weiß דדו״ד, Bd. IV, S. 256—257. — Die in Maimonides' Einleitung zum Mischnakommentar sich findende Äußerung über Joseph ibn Migâṡ ist weder von Juda Al-Ḥarîsi noch von Hamburger in seiner Edition des Originals der Einleitung (Berlin 1902) S. 59 richtig wiedergegeben worden, denn das arab. דהן entspricht weder dem hebr. לב des Ḥarisi, noch weniger dem גבורת bei Hamburger, hat vielmehr den adäquatesten Ausdruck in השגה „Fassungskraft".

2) Vgl. über Maimons Werke Steinschneider, Arab. Lit. d. Juden, § 157, S. 198, wozu noch vielleicht ein Werk über Reinheitsgesetze hinzukommt. Vgl. Poznański, Zur jüd.-arab. Literatur, Berlin 1904, S. 69. Außerdem hat Maimon auch noch Scholien zum Talmud hinterlassen; solche erwähnt sein Sohn Moses ausdrücklich in einem Responsum in dem arab. Ms., ehemals Jacob Sasportas, jetzt Herrn Prof. Simonsen-Kopenhagen gehörend, wo er aus diesen eine Bemerkung mitteilt, die sein Vater im Namen des Joseph ibn Migâṡ wiedergibt, die dieser wiederum von Isaak Alfassi gehört hat. Vgl. daselbst Nr. 16: וזגדת פי תשאליק אבא מארי ז״ל כלאמא פיהא מן ר׳ יוסף הלוי רבו זצ״ל והו יקול. . . כשהיינו למדים תורה אצל ר׳ יצחק הרב ז״ל. Vgl. auch Geiger, Mose ben Maimon, S. 46, Anm. 11.

3) Dieselben sind zum kleineren Teile zusammengestellt im Anhang zu Maimons Trostschreiben, Letter of Consolation, ed. Simmons, London 1890, S. 1—7; vgl. auch meine Bemerkung in Bd. I dieses Gedenkbuches, S. 412, Anm. 2. Maimon hat jedenfalls den ganzen Pentateuch kommentiert, wie aus seinen Angaben in dem eben genannten Trostbrief über seine Erklärungen zu den beiden letzten Perikopen des Pentateuchs hervorgeht; vgl. dort S. 15.

Joseph ibn Migâs, so daß Moses sehr oft auch diesen als seinen Meister bezeichnet[1]). Vom Vater, dem er allezeit die größte Ehrerbietung und Dankbarkeit bewahrte, erbte er den gesunden, kritischen Sinn. Neben biblischen und talmudischen Studien durfte sich Moses aber unter der väterlichen Leitung auch der Mathematik und Astronomie widmen, obwohl Maimon selbst, nach einer Überlieferung, wohl nicht sehr für die Beschäftigung mit anderen als den religiösen Studien eingenommen gewesen sein soll[2]). Hatten doch auf jenem Gebiet der exakten Wissenschaften von jeher jüdische Gelehrte sich gern betätigt, und als deren erster ist uns der allerdings auch noch der Astrologie huldigende Sahl aus Tabaristan bekannt[3]). Der durch das eindringende Talmudstudium geschärfte Verstand der Juden wandte sich gern diesem Teil der exakten Wissenschaften zu, und so wurde auch Moses von dem Vater, der diesen Disziplinen wegen ihrer engen Verbindung mit der zum religiösen Kultus gehörenden Kalenderkunde viel Sympathie entgegenbrachte, in diese eingeführt. Auch die Anfangselemente der Philosophie eignete sich der lernbegierige Knabe mit heißem Bemühen an. Es scheint, daß er hierzu die Anregungen fast aus sich selbst herausgeschöpft hat, allerdings beeinflußt durch das ihn umgebende Milieu der den höchsten Pro-

---

1) Es wäre ja an und für sich nicht unglaublich, daß der schon im Knabenalter so hoch begabte und von emsigem Streben erfüllte Moses, wenn auch nur ganz kurze Zeit, bei den Vorträgen des gefeierten Meisters anwesend gewesen sei, zumal der im allgemeinen gut unterrichtete Saadia ibn Danân, in Chemda Genusa, ed. Edelmann, S. 29—30, bemerkt, daß Ibn Migâs schon die Fähigkeiten des Knaben erkannt habe, wozu auch noch Weiß, Biographie des Maimonides, Beth Talmud I, S. 163, zu vergleichen ist. Indes ist schwerlich anzunehmen, daß die Eltern den Sohn in so zartem Alter n a c h L u c e n a für immerhin längere Zeit gebracht haben sollen. Vielleicht nahm ihn der Vater gelegentlich ein oder mehrere Mal dorthin, um ihn dem verehrten Lehrer vorzuführen. Vgl. hierzu auch die Ausführungen von D. Joel, Der Aberglaube und die Stellung des Judentums zu demselben, Teil II, Jahresber. des Bresl. Seminars 1883, S. 60 ff. Wenn dieser aber dort, S. 63, auch Maimon nicht als Schüler des Ibn Migâs gelten lassen will, so ist dies durch die obige Mitteilung aus dem Responsum Maimunis, in dem Ibn Migâs direkt als der Lehrer seines Vaters genannt wird, widerlegt.

2) Vgl. hierzu die Mitteilung in dem von Mittwoch in ZDMG LVII, S. 61 ff. veröffentlichten Genizastück aus der Polemik eines Eiferers gegen die Beschäftigung mit den Wissenschaften.

3) Vgl. Steinschneider a. a. O., § 19, S. 23 ff.

blemen sich widmenden mohammedanischen Gelehrten. Erleichtert wurde Moses das Eindringen in diese verschiedenen Wissensgebiete durch sein erstaunliches, fast untrügliches Gedächtnis, so daß, nach dem Bericht eines Späteren, er selbst von sich rühmen konnte, daß er nie etwas vergessen habe[1]).

Mitten in die glücklichen Knabenjahre unseres Moses trug eine politische Umwälzung ihre für die jüdische Gemeinschaft des südlichen Spaniens überhaupt und für die Familie Maimon insbesondere höchst traurigen Wirkungen herbei. Es war dies die fanatische Religionsverfolgung der sogenannten Almohaden (= arab. Almuwaḥḥidun, d. h. der an die ausschließliche Einheit Gottes Glaubenden). Die Bewegung wurde entfacht durch den für die Reinheit der Religion glühend begeisterten, aus dem Sûs-Gebiet Marokkos stammenden und besonders in Bagdad mit Gazâlis Anschauungen vertraut gewordenen Mohammed ibn Tumart, der sich als Mahdi ausrufen ließ und sich Nordafrika zu erobern anschickte[2]). Mitten in seinen Unternehmungen starb er im Jahre 1128; jedoch fand sein Werk einen ebenso glaubenseifrigen wie tatkräftigen Fortsetzer in seinem Schüler Abd-ul-Mumîn. Derselbe vollendete die Eroberung Nordafrikas, wobei die dortigen Juden in weiter Ausdehnung außerordentlich viel zu leiden hatten[3]), und setzte auf seinem Siegeszuge nach Spanien hinüber, das damals von den die freien Künste und Wissenschaften eifrig pflegenden Almoraviden beherrscht war. Man muß es fast als eine Ironie der Geschichte ansehen, daß von der Gegend her, die einst die Bekenner des Islams als Retter für die unter dem Fanatismus der katholischen Westgoten seufzenden Juden entsandt hatte, nunmehr ihnen Verderben nahte, und daß die Bekenner der Religion, die dem Judentum

1) Vgl. das soeben erwähnte Genizafragment ZDMG. LVII, S. 63.

2) Zur inneren Geschichte der Almohadenbewegung vgl. bersonders Goldziher: Die Bekenntnisformeln der Almohaden in ZDMG. XLIV, S. 168—170. Derselbe, Beiträge zur Kenntnis der Almohadenbewegung, ZDMG. XLI, S. 66 ff., und die Einleitung zur Textausgabe der Werke Ibn Tumarts, Algier 1903. Vgl. auch dort das Vorwort Lugianis, S. III—V über Ibn Tumart.

3) Vgl. hierzu jetzt auch J. M. Toledano נר המערב Jerusalem 5671, S. 32 ff. und die Nachträge am Ende des Werkes.

ihren Hauptvorzug, das Bekenntnis der ungetrübten Einheit Gottes, verdankte, unter dem an dies Dogma erinnernden Namen der Muwaḥḥidun „die Söhne ihrer Mutter ihren Zorn fühlen ließen". Noch mehr aber wird der Haß der Almohaden gegen die Juden verwunderlich, wenn wir an die vielen dogmatischen und anderen prinzipiellen Übereinstimmungen denken, die sich zwischen der Lehre dieser Sekte und der des Judentums im allgemeinen, wie mit den zu jener Zeit in ihm herrschenden Ideen im besonderen ergeben. Die von Ibn Tumart überlieferten Glaubensbekenntnisse tragen mit ihrem Gedankenkreis fast das Gepräge des Hymnus Adon 'Olam[1]) und begegnen sich mit ihrer vollständigen Abrogierung der Attribute Gottes mit dem Streben der zeitgenössischen jüdischen Philosophen[2]). Übten doch jene eine solche Anziehungskraft auf erleuchtete Männer aus, daß der bedeutendste Aristoteliker seiner Zeit, Ibn Roschd (Averroes), die 'Akîda des Ibn Tumart kommentierte[3]); verlangte die Lehre der Almohaden doch auch die Anwendung des Tawîl, der figürlichen Auffassung[4]). Zwar bewegte sich das System des Mahdi fast ganz in dem der Orthodoxie der Aschʿariten, aber Äußerungen desselben, wie die, daß jeder Gläubige, der nicht die Beweise für das Dasein Gottes kennt, als ungläubig anzusehen ist, daß ferner Gesetzesübung erst durch bewußte Kenntnis derselben vollgültig ist, der Gottesdienst des Unwissenden aber nicht gültig ist und dem Aase gleicht[5]) — all dies zeigt eine stärkere Berührung mit den Anschauungen des geläuterten Judentums. Möglich, daß der Nachfolger des Mahdi in den Juden des südlichen Spaniens, obwohl seinen Gesinnungen teilweise nahestehend, gerade das stärkste Hindernis für die Ausbreitung seiner Ideen sah, wie einst Mohammed, obwohl er das Beste dem „Volk der Schrift" entlehnt, in ihm seinen größten Gegner erblickte. Vielleicht auch schienen

1) Vgl. die Ausführungen von Goldziher in ZDMG. XLIV, S. 168 ff. und Simmons in JQR. III, S. 360. — Man beachte z. B. Wendungen in der 'Akîda, wie حيّ قيّوم لا تأخذه سنة ولا نوم die an die Wendungen שֵׁנָה אֵין לְפָנָיו, חַי וְקַיָם erinnern u. a. m.

2) Vgl. Goldziher, La vie d' Ibn Tumart, Introd. p. 55—56.

3) Vgl. Goldziher, ZDMG. a. a. O., S. 74.

4) Vgl. Goldziher a. a. O. und ZDMG. XLI, S. 67 ff.

5) Vgl. a. a. O., S. 97.

ihm die Juden mit ihrem Bildungsstreben die stärksten Stützen der Herrschaft der Almoraviden zu sein. Jedenfalls hatten sie, ebenso wie die Christen, unter der Verfolgung viel zu leiden. Das puritanisch strenge Vorgehen der Eroberer gegen jede Betätigung einer freieren und schöneren Lebensauffassung übte auf die Gemüter der bildungsbeflissenen Muslimen und Juden einen niederschmetternden Eindruck. Der auf die letzteren ausgeübte Glaubenszwang entvölkerte die blühenden Gemeinden Andalusiens, von wo manche intelligente Familien sich nach der Provence wandten, besonders die der Kimchiden und der Tibboniden[1]).

Auch Cordova wurde im Jahre 1148 von der Almohadenbewegung heimgesucht, und das Schicksal der einst so großen und bedeutenden Gemeinde hat das Lebensende des greisen Joseph ibn Zaddik beschleunigt. Der von dem Eroberer Abd'ul-Mumîn ausgehende Religionszwang nötigte die Juden in der Hauptsache zur Anerkennung Mohammeds als Propheten und zur Vermeidung der öffentlichen Betätigung des Judentums durch die Ausübung der Gebote. So sehr das letztere für sie eine schmerzliche Entsagung bedeutete, so mag es den Juden besonders schwer geworden sein, an die göttliche Sendung eines Mannes, wie Mohammed, zu glauben, von dem sie sich, der Wahrheit gemäß, nur ein Zerrbild machen konnten, und der zudem als ein „betörter Betörer" — משוגע — galt. Da denjenigen, die sich hierzu nicht verstehen konnten, der Tod drohte[2]), so haben viele es vorgezogen, diesem sich durch das geforderte Bekenntnis zu entziehen, wenn es ihnen nicht möglich war, sich anderswohin in Sicherheit zu bringen. Die Familie des Maimon zog es vor, auszuwandern, um ihrem Judentum an anderen Orten leben zu können, wo man sie nicht kannte und der Verrat nicht zu fürchten war. Vielleicht haben wir als einen ihrer vorübergehenden Aufenthaltsorte die Hafenstadt Almeria anzusehen[3]),

---

1) So haben auch R. Meir, der Sohn des Ibn Migâs und des letzteren Neffe, wie Abr. ibn Daûd (ed. Neubauer a. a. O., S. 77) mitteilt, ihr Lehrhaus nach Toledo verlegt.

2) Vgl. die lebendige Schilderung davon bei Abr. ibn Daûd a. a. O., S. 77 Ende.

3) Vgl. hierzu Grätz VI [3], S. 263, Anm. 1. Vielleicht kann zum Beweis hierfür auch hingewiesen werden auf eine Lesart bei Abraham ibn Daûd a. a. O., vorl. Zeile, Note 21, wo eine Handschrift אלמהריא = Almeria liest.

die aber auch im Jahre 1151 von den Almohaden erobert wurde. Maimon und seine Familie blieben dem Glauben der Väter treu, trotz der Ruhelosigkeit, die ihnen dadurch verursacht ward; höchstens haben sie sich zuweilen einige Zurückhaltung in der öffentlichen Betätigung der religiösen Gebräuche auferlegt. Die Ansicht, daß die Familie, gleich so vielen anderen, schon in Spanien unter der Maske des Islams gelebt habe, kann ebenso, wie die Annahme eines späteren Scheinmohammedanismus, nach den Ausführungen Berliners im Anhang zu dieser Darstellung[1]), als abgetan gelten.

Im Alter von 13 bis 14 Jahren mußte Moses es fühlen, daß man das erhebende Gefühl der Unterordnung unter das Gesetz auch durch Verzicht auf äußere Behaglichkeit und Verlust des Besitzes betätigen muß. Die wenig freudvollen Wanderjahre wurden für den außerordentlich strebsamen Jüngling zugleich wirkliche Lehrjahre, in denen er sowohl die Kenntnisse in Bibel und Talmud vervollkommnete, als auch in Mathematik und Philosophie sich weiter fortbildete, aber besonders auch sich von jüdischen und muslimischen Ärzten in die medizinische Wissenschaft einführen ließ. Wenn es in jener Zeit bei den einen gewissermaßen zum guten Ton gehörte, die ärztliche Kunst zu erlernen, bei den anderen wiederum hierfür das Verlangen nach einem Broterwerb bestimmend war, so hat wohl Moses, da ihm damals noch kein sicherer Ruhesitz winkte, weder der Tagesmode huldigen, noch die so erhabene Wissenschaft „zum Spaten, um damit zu graben", benutzen wollen. Ihn zog die Wissenschaft selbst an; das in ihr zum Ausdruck kommende Streben, die Natur zu ergründen, übte auf seinen nach den höchsten Zielen ringenden Geist eine mächtige Wirkung aus.

Die widrigen Verhältnisse, die den Jüngling umgaben, brachten es wohl mit sich, daß die Blüten der Poesie, die sich im mittleren und südlichen Spanien besonders um jene Zeit so herrlich entwickelt hatten, auf Moses, der ohnehin sehr ernst veranlagt war, nur in geringem Maße Eindruck machten. Oder weist seine Abneigung gegen die Dichtkunst etwa auf unbewußte Beeinflussung durch die Almohaden und deren Feindseligkeit gegen diese einst so groß-

1) Vgl. auch dessen Ausführungen: Zur Ehrenrettung des Maimonides, Israelit. Monatsschrift (Beilage zur jüd. Presse), 1901, Nr. 6.

artige Geistesbetätigung der freien Araber im Heimatlande und der bildungsbeflissenen Muslimen in Andalusien hin? Es ist zu bedenken, daß, wenn ernste Denker, wie Salomon ibn Gabirol, tief religiös angelegte Naturen, wie Jehuda Hallevi, hochstrebende Männer, wie Moses ben Esra und der zudem auch talmudisch tiefgebildete Joseph ibn Zaddik der Dichtkunst gehuldigt, Maimuni ihr gegenüber eine geringschätzende Haltung einnahm! Vielleicht aber galt seine Abneigung eigentlich nur der Ruhmredigkeit und hohlen Phrase, wie sie bei den Arabern üblich waren, wo lediglich die Persönlichkeit des Besungenen, ohne einen sittlichen Hintergrund, hervorgehoben wurde, wie er ja ausdrücklich an einer Stelle die besonders bei den Arabern beliebten Erzählungen über die Gewohnheiten ihrer Herrscher und deren Besingung nennt[1]). Die erotischen Gedichte verwirft er, auch wenn sie in hebräischer Sprache verfaßt sind, und tadelt es namentlich, wenn Verse aus der Thora oder Schir-haschirim dabei verwendet werden[2]). Indes ist nicht anzunehmen, daß Maimuni den Freundschaftsgedichten etwa, wie sie die Dichterfürsten der jüdisch-arabischen Schule gepflegt haben, Mißbilligung entgegengebracht habe. Wir wissen es sogar von ihm selbst, daß er, mit Berufung auf die Geonim, Lieder ohne erotischen Inhalt gestattet[3]). Er selbst hat die Reimprosa vortrefflich beherrscht, wovon die Einleitung zum Mischnakommentar und eine Anzahl von Briefen glänzende Beispiele liefern. Auch finden wir, daß er manchmal selbst Verse aus Gedichten zitiert[4]).

Wir sind über die einzelnen Phasen der Tätigkeit Moses' und die

---

1) Vgl. Einleitung zu Perek Chelek, ed. Holzer (Berlin 1901), S. 20: נחו הדה אלכתאב אלמוגזדה עגד אלערב מן כתב אלתיאריך וסיר אלמלוך ואנסאב וכתאב אלאגאני. Sollen letztere Worte vielleicht einen direkten Hinweis auf die unter diesm Namen bekannte arab. Gedichtsammlung enthalten?

2) Vgl. den Komm. zu Abot I, 16, ed. Baneth (Berlin 1905), S. 11, Z. 6 ff.

3) Vgl. das Responsum Maimunis in Tur Orach Chajim cap. 560 Ende und das Original dazu bei Goldziher, Monatsschrift 1873, S. 174—180. Es sind demnach die Ausführungen von Graetz a. a. O., S. 264—265 und Rabbinowitz דברי ימי ישראל IV, S. 330. Anm. 1 erheblich zu modifizieren.

4) Vgl. den Brief an Samuel ibn Tibbon, in Kobez, ed. Lichtenberg II, S. 27b: כאשר אמר בעל השיר לו את אבותיו ידעי אז אמרו היא מעלת האב אל הבן נוסעת. Über hebräische Verse von Maimuni s. Bacher, Monatsschrift 1909, S. 581—588.

Beziehungen, die er während der Wanderungen der Familie Maimon von Ort zu Ort angeknüpft hat, fast gar nicht unterrichtet und können nur annehmen, daß er mit bedeutenden, auch mohammedanischen Gelehrten in Verbindung trat, besonders mit Astronomen und Philosophen. So berichtet er selbst[1]), daß er in seiner Jugend mit dem Sohne des unter dem Namen Geber bekannten Astronomen Ibn Aflâh aus Sevilla eng befreundet war und die Vorlesungen eines Schülers des Abu Bekr ibn-Al-Çayeg gehört hat. Höchstwahrscheinlich haben wir als eine seiner Erstlingsschriften eine Abhandlung über die Logik zu betrachten. Für einen bedeutenden Gesetzeskundigen in hervorragender Lebensstellung, der zugleich ein guter Kenner der arabischen Stilistik und Poetik war[2]), verfaßte er diese Einführung in die Terminologie dieses Teiles der philosophischen Wissenschaft, die Moses vielleicht schon im 16. Lebensjahr geschrieben hat; sie führt den Titel מקאלה פי צנאעה אלמנטק, hebräisch ביאור מלות ההגיון. In dieser Abhandlung hält sich der junge Verfasser an die ihm vom Auftraggeber erteilte Weisung, sich möglichst kurz zu fassen. Es zeigt sich dabei, daß er nicht bloß den Gegenstand selbst gründlich beherrscht, sondern auch mit der einschlägigen grammatischen Literatur, die vielfach interessante philologisch-philosophische Ausführungen enthält, gut vertraut ist. Bemerkenswert ist besonders der 14. Abschnitt, wo Maimonides, von der Begriffsentwicklung des Wortes דבור = Rede ausgehend, über die verschiedenen Arten der Philosophie spricht und dabei auch auf die Ethik hinweist. Daß nun Moses gerade mit einer solchen Schrift sich in die Literatur einführt, ist bezeichnend nicht nur für seine künftigen Leistungen in der Philosophie, sondern auch für seine Auffassung im allgemeinen. Indem der Logik als Propädeutik eine besondere Bedeutung beizumessen ist, da sie vornehmlich zur Entwicklung von Begriffen führt, sehen wir, wie der angehende Gelehrte in methodischer Weise die Vorstufe der Wissenschaft, in der es vor

---

1) Vgl. More II, 9; Munk, Guide des Égarés II, S. 81—82.

2) Vgl. die Einleitung zur Logik, ed. Warschau 1826, S. 5a: שאל שר אחד מבעלי החכמות התורתיות ומאנשי המליצה והצחות בלשון ערב.

3) Vgl. Steinschneider, Arab. Lit. d. Jud., S. 208, Nr. 5, auch Bloch in Winter u. Wünsche, Die jüd. Literatur seit Abschluß des Kanons, II, S. 751.

allem auf logisches und klares Denken ankommt, betritt. Es zeigt sich eben bei ihm ein systematischer Geist, der den der Jugend eigentümlichen Enthusiasmus im Streben nach den höchsten Problemen in richtiger Erkenntnis zu zügeln versteht. Aber auch für Maimunis Leistungen auf theologischem Gebiet ist die Wahl dieser Disziplin ein richtiger Gradmesser, wenn wir erwägen, daß ja auch die Mischna, der Moses späterhin seine Kraft gewidmet hat, mit Deutungsregeln operiert, in denen die logischen Begriffsentwicklungen einen großen Faktor bilden. In dem Abriß der Logik verrät sich bereits der klar denkende, nach bestimmten Dispositionen arbeitende Meister der wissenschaftlichen Darstellung.

Kaum dem Jünglingsalter entwachsen, ging Moses daran, sich auch in der talmudischen Literatur schriftstellerisch zu betätigen, hierbei fast ganz in den Wegen des Joseph ibn Migâs wandelnd. Er verfaßte Kommentarien zu drei Ordnungen des babylonischen Talmud: Moed, Naschim und Nesikin[1]) — mit Ausnahme von vier Traktaten, die er auch noch behandeln wollte[2]) —, außerdem zu Chullin aus der Ordnung Kodaschim. Es ist uns aber von diesen Werken außer einigen Zitaten aus den Traktaten Sabbat[3]), Rosch-Haschana[4]), Sanhedrin[5]) und Chullin[6]) bei seinem Sohne Abraham und bei Späteren nichts erhalten, so daß wir uns kein genaues Bild von ihrer Anlage zu machen in der Lage sind. Der ihm zugeschriebene, mehrfach veröffentlichte Kommentar zu Rosch-Haschana dürfte schwerlich von ihm herrühren[7]), vielleicht

1) Vgl. Einleitung in die Mischna, ed. Hamburger, S. 50.

2) Vgl. ebendas. Meines Wissens ist diese Bemerkung Maimunis bisher noch nicht beachtet worden.

3) Vgl. Asulai, Schem Hag'dolim, s. v. Rambam aus dessen Methodologie. Vielleicht rühren auch einige Mitteilungen Abraham Maimunis in den sogenannten חידושי הרמב"ם, Anhang zu Kobez I, aus diesen her.

4) Vgl. Estori Parchi, Kaftor wa-Ferach, ed. Luncz (Jerusalem 1897/99), S. 484.

5) Vgl. das Zitat in Gutachten des Mose Alaschkar Nr. 121 aus dem ihm vorliegenden eigenhändigen Ms. Maimunis.

6) Vgl. Estori Parchi a. a. O., S. 501, ein wörtliches Zitat mit Bemerkungen von Maimunis Sohn Abraham.

7) Vgl. die gründlichen Ausführungen von Z. H. Jafe, z. T. auf Ch. Slonimski zurückgehend, im Anhang zu Rabbinowitz' דברי ימי ישראל IV, S. 467 u. V, S. 400—401. Danach ist der nach einer Abschrift des Samuel שקריל von Brill, Paris 1866 veröffentlichte

eher einen Namens- und Heimatgenossen unseres Mose[1]) zum Verfasser haben. Die Sprache dieser Talmudkommentare war das übliche Rabbinische, stark mit Aramaismen gemischt, wie wir es aus den eigenen Äußerungen Maimunis[2]) und den Zitaten ersehen.

Aus eigenen Mitteilungen Maimunis wissen wir ferner, daß er eine Liste aller Irrtümer Alfassis und deren Berichtigungen durch Joseph ibn Migâš und von ihm selbst angelegt hatte, wie auch, daß er einen Kommentar zu besonders schwierigen Halachoth aus dem ganzen Talmud verfaßte; er hatte jedoch nicht die nötige Zeit gefunden, diese beiden Werke zu vollenden[3]). Für Maimunis nicht gewöhnliche Auffassung des Talmudstudiums haben wir einen ferneren Beweis darin, daß er seine Aufmerksamkeit auch dem noch immer etwas stiefmütterlich behandelten palästinensischen Talmud zuwandte. Er stellte sogar dessen Entscheidungen unter dem Titel הלכות ירושלמי zusammen, und zwar nach dem Muster Alfassis[4]). Leider ist auch dieses Jugendwerk, in dem er sich mit bemerkenswerter Selbständigkeit über die sonst übliche Begrenzung der rituellen Praxis hinwegsetzte, nicht vollendet worden und verloren gegangen.

Im Jahre 1158 gab Moses, damals erst dreiundzwanzigjährig, ein weiteres Zeugnis seiner umfassenden Gelehrsamkeit und seiner Gewandtheit, indem er auf Wunsch eines Freundes für diesen die Hauptregeln der Kalenderberechnung in arabischer Sprache

---

Kommentar Maimunis zu Rosch-Haschana als unecht resp. untergeschoben anzusehen. Es ist auch festzustellen, daß das von Esthorn Parchi a. a. O., S. 484, angeführte Zitat von Maimunis Kommentar zu ר״ה י״ד ע״א in jener Ausgabe nicht zu finden ist.

1) Vgl. Jafe bei Rabbinowitz V, S. 401; Kobez I, Nr. 26, S. 7a, wo eine Abhandlung über T'fillim von diesem Autor erwähnt wird.

2) Vgl. seinen Brief an die Gemeinde in Lunel, Kobez II, S. 44a: אפילו הפרושים שעשיתי וכמה ענינים שחברתי בלי שנא דרבנן.

3) Vgl. das Responsum im Cod. hebr. 2359, Cod. Neubauer, der Bodleyana Nr. 127, wo von einer angeblichen Äußerung Alfassis die Rede ist, und wo es also heißt: וכבר עשיני קונדרסין באותן המקומות אמנם עדיין לא יצאו לתכלית הפעולה כמו שלא הרחיב הזמן לבאר מה שעשיתיה מפי׳ הלכות קשות שבכל התלמוד.

4) Wir wissen dies jetzt genau aus dem vorher erwähnten Responsum, wo M. sich also äußert: ולא לבאר התלכות אשר עשינו אותם מהירושלמי על דרך מה שעשה הרב אלו התלכות מהבבלי לא מצינו פנאי לבארם. Vgl. hierzu auch Poznański, Gaonäische Studien I, S. 34—35 (Hakedem II, S. 42—43).

zusammenstellte. In dieser, uns bis jetzt nur in hebräischer Übersetzung als מאמר העיבור bekannten Schrift[1]) lernen wir unseren Autor, trotz seiner Jugend, als einen auf diesem schwierigen Gebiete durchaus heimischen und gewandten Darsteller kennen, der es außerdem versteht, in flüssiger Darstellung[2]) und mit bemerkenswertem pädagogischem Geschick[3]) einen so spröden Stoff darzustellen.

II.

Um das Jahr 1158 oder 1159 ließ sich Maimons Familie in Fes nieder. Es mag zunächst befremdlich erscheinen, daß sich die schon bisher unter der islamitischen Unduldsamkeit Leidenden gerade nach einer Gegend begaben, wo die almohadische Religionsverfolgung im schärfsten Maße gehandhabt wurde. Eine Lösung der vielfach erörterten Frage gibt uns aber, außer einer anonymen und zum Teil apokryphen Quelle[4]), der im allgemeinen gut unterrichtete Saadia ibn Danân aus Granada (Ende des XV. Jahrh.)[5]), der berichtet, daß lediglich der Ruf des dort wirkenden R'Juda ibn Sossan Hakohen Maimon und seine Söhne angezogen hätte.

In dem von jeher unduldsamen Fes hatten inzwischen die Leiden der Glaubensverfolgung einen ungemein hohen Grad erreicht. Die Stimmung der unter so großem Druck Leidenden war auf das höchste erregt durch das Auftreten eines falschen Messias, der von einer

---

1) Vgl. über diese Steinschneider, Die arab. Literat. d. Jud., S. 213 und Kobez II, S. 17—20. Es ist mir unbegreiflich, wie Münz, R'Moses ben Maimon, sein Leben und seine Werke (Mainz 1902), S. 16, von einem hebräischen Original dieser Schrift sprechen kann.

2) Vgl. Kobez a. a. O., S. 17a. למען ישמח הקורא בקריאתו ויהיה נח עליו.

3) Vgl. a. a. O., S. 18a—b, wo der Verfasser dem Leser rät, nach seinen Angaben so oft Zeichnungen anzulegen, bis sich eine Übereinstimmung zwischen diesen beiden ergibt.

4) Vgl. das von Neubauer in RÉJ. IV, S. 173 ff. veröffentlichte Dokument, besonders S. 173.

5) Vgl. Chemda Genusa, S. 3 ob. — Die dortigen genauen Mitteilungen über die Familie des R'Jehuda bürgen für die sichere Information durch die übrigen Angaben Saadia ibn Danâns. Toledano in dem genannten Werk, S. 23 und Anm. 2, will es so darstellen, als wären die Zustände in Fes damals noch erträglicher gewesen als in Andalusien, wo der fanatische Jussuf herrschte.

baldigen Erlösung sprach, so daß die gegenwärtige trostlose Lage sich für die Bedrückten noch unerträglicher gestaltete[1]). Da war es der treffliche R. Maimon, der im Jahre 1159 in arabischer Sprache einen Trostbrief erließ, durch den er die Schwachen und Schwankenden zu stützen, die Trauernden zu trösten und die Verzweifelnden mit neuem Mut zu erfüllen sich bemühte. Der Inhalt desselben sei, da er meines Wissens seit Veröffentlichung des arabischen Originals noch nicht ausführlicher dargestellt worden ist, in den charakteristischsten Zügen berichtet.

Der Verfasser sucht den an der Zukunft des jüdischen Volkes Verzweifelnden klar zu machen, daß die Züchtigungen, die die göttliche Vorsehung von Zeit zu Zeit über dasselbe kommen läßt, keineswegs in seinem Haß ihre Ursache haben, der vielmehr allen Heimsuchungen Israel aus denselben neu gestärkt hervorgehen lasse. Gleichwie ein innerlich gesunder Mensch vielleicht vorübergehend

---

1) Wenn auch aus dem Anfang des bald zu erwähnenden Trostschreibens des R. Maimon, Z. 6, wo es heißt: ואלתקחל עלי טאעה אללה ואמתחאל שראיעה „durch das Erleiden des Todes für die Treue zu Gott und die Befolgung seiner Gebote" eine Anspielung vielleicht auf den Märtyrertod von Juden zu entnehmen ist, so kann, besonders nach den Ausführungen Toledanos a. a. O., S. 26, nicht mit Saadia ibn Danân angenommen werden, daß Juda ibn Sossan kurze Zeit nach dem Eintreffen der Familie Maimon in Fes getötet worden sei. Indessen ist Toledanos Behauptung a. a. O, S. 225, daß Maimuni im Mischnakommentar zu Mikwaot IV, 4 des Märtyertodes Judas Erwähnung tun soll, nur aus einem unbegreiflichen Mißverständnis des arab. Originals וקאתל עלי דלך באלשבר ובאלדראע „er kämpfte für diese Meinung gleichsam mit seinem ganzen Körper und den Händen" zu erklären; ferner ist mit dem so sehr hervorgehobenen maghrebinischen Gelehrten nur Isaak Alfassi zu Schebuot II gemeint. Vgl. ed. Derenbourg (1889), p. 90 u. Anm. 3 ebendort.

2) Diese bisher nicht bekannte Tatsache ergibt sich aus dem neulich vom Jewish Theological Seminary zu New York angekauften arab. Original von Maimonides Sendschreiben nach Jemen, dem sog. אגרת תימן, laut frdl. Mitteilung des Herrn Dr. Israel Friedlaender dort. In der hebr. Übersetzung fehlt diese Stelle, wie noch manches andere.

3) Letter of Consolation etc. by L. M. Simmons, London 1890 (S.-A. aus JQR II), arab. Text nebst engl. Übersetzung. Ersterer entspricht nicht ganz den strengen philologischen Anforderungen. Die Wiedergabe Edelmanns in Chemda Genusa, S. LXXIV ff. leidet auch an manchen Mißverständnissen. Beispielsweise ist bei ihm S. LXXXI bis LXXXII die Bemerkung Maimons (ed. Simmons, Text S. 23), daß לבקר in Ps. 27, 4 von בֹּקֶר „Morgen" herzuleiten ist, im Sinne von „täglich besuchen" und nichts mit בקר „untersuchen" zu tun hat, ins gerade Gegenteil verkehrt.

von Leiden befallen werde, dieselben jedoch überwinde: so werde auch unser Volk, getreu seiner Zusage, immer zu Gott zu stehen (Exod. 19,8), allezeit daran festhalten. Die Leiden sind wohl eine Zucht, aber niemals können sie Israels Untergang herbeiführen. Trost und Erhebung können wir hauptsächlich in dem Studium der Tora und der unerschütterlichen Übung der Gebote finden. Sie sind gleichsam das Seil, das uns festhält, damit wir nicht in dem Meer des bitter traurigen Golus, das fast über unsere Häupter hinweggeht, versinken. Dieses rettende Seil reiche gleichsam vom Himmel auf die Erde, damit wir uns daran emporziehen und uns auch im Leid erhöhen lassen: es ist dies eine Bemerkung, die mit ihrem offenen Eintreten für die Ausübung der Gesetze einen unwiderlegbaren Beweis gegen die Legende vom Scheinübertritt zum Islam bildet. — Ein besonderes Mittel zur Stärkung gegen alle Anfechtungen sei das Gebet, das wir zu den drei Hauptzeiten des Tages verrichten sollen, wie es, nach den Überlieferungen unserer Weisen, die Erzväter festgesetzt haben[1]). Hierbei folgen Äußerungen über das Achtzehngebet, wie beachtenswerte Ansichten über die Zulässigkeit von Abkürzungen im Notfalle und des Arabischen für die des Hebräischen Unkundigen, alsdann noch eine Ausführung über das Wesen des Propheten Moses, unter Hinweis auf die ihn schon von der Geburt an auszeichnenden Vorzüge. Schon seine Sendung zeuge für die Auserwähltheit Israels. Zu rühmen sei an ihm besonders seine wunderbare Bescheidenheit und seine Selbstaufopferung für sein Volk, wie es aus der Bitte in Exod. 32, 32 hervorgeht. Sicherlich hebt Maimon diese Züge hervor, um recht scharf den Gegensatz von Moses' Selbstlosigkeit und Demut gegenüber der Eitelkeit und dem grenzenlosen Egoismus Mohammeds hervortreten zu lassen. Als nun unserem Propheten die in dem Abschnitt H a a s i n u enthaltene Prophetie von dem

1) Maimon bemerkt hierbei, daß nicht etwa jeder derselben nur das ihm zugeschriebene Gebet gesprochen habe, vielmehr ein jeder alle drei verrichtete. Nur sei es so aufzufassen, daß Abraham, der als erster durch seine Gotteserkenntnis die Welt gleichsam erleuchtete, besonders dem Morgengebet seine Aufmerksamkeit zugewendet habe, während Isaak als zweiter Verkünder des Gotteswortes vor allem das Minchagebet und Jacob als dritter das Ma'ariwgebet gepflegt habe.

seinem Volke drohenden künftigen Unheil geworden war, habe er, der Mann Gottes, für jenes das herrliche Gebet, das im Psalm 90 niedergelegt sei, verfaßt; in ihm finden sich die herrlichsten Gedanken der Hoffnung und Rettung aus Not und Tod für das „verstoßene und dem Elend preisgegebene Lamm Israel". Sei es doch, wie unsere Weisen bemerken, an Moses' Todestage, bevor er dem Volke seinen Segen gespendet, entstanden[1]). — Es folgt nun eine sehr interessante Erklärung dieses Psalmes mit Bezug auf die häufigen Leiden unseres Volkes und die sicher zu erwartende Erlösung, wobei auch manche originelle Deutung eingestreut wird[2]). — Zum Schluß kommt der Verfasser wieder auf Moses zurück, der, unter ungewöhnlichen Umständen von der Welt geschieden, gleichsam der Schutzgeist seines Volkes sei, und der für dieses Fürbitte eingelegt habe. Dieses herrliche Gebet ebnet uns auch noch heute die Wege durch das düstere Golut, weswegen man sich die erhabenen Gedanken desselben zu eigen machen und es täglich vor dem Morgengebet lesen müsse, da es fast dieselbe Bedeutung habe wie das Sch'ma.

Ein inniges und warmes Gefühl klingt aus dem Ganzen heraus, der mannhafte Mut, mit dem Maimon Schwächen des Propheten des Islam, wenn auch nur indirekt, durch die Betonung der Tugenden Moses', geiselt. Jedoch läßt die Schrift, bestimmt, wenigstens vorübergehend die Gemüter zu beruhigen, einen energischen Ton vermissen, mit dem die Zweifelnden und Zagenden zur unerbitt-

1) Maimon berichtet, daß es seit langer Zeit seine Gewohnheit war, diesen Psalm vor dem Gebet ברוך שאמר zu lesen, um eine immer innigere Verbindung mit Gott anzustreben. Dabei habe ihn der Gedanke beschäftigt, warum dieser von Moses' Zeiten an überlieferte Psalm gerade in dem herrlichen Psalmbuch — ספר תהלים — seinen Platz gefunden und weswegen von allen Gebeten Mosis gerade dieses ausersehen worden sei. Erst als er bei Erklärung von Deut. 32, 36 eine Bemerkung unserer Weisen gefunden habe, daß v. 13 dieses Psalmes mit v. 36 jener Prophetie übereinstimme, habe er die Aufklärung für diese Frage gewissermaßen durch eine Schlußfolgerung erhalten und bei der Erklärung von וזאת הברכה ausdrücklich im Sifrê zu Deut. 34, 1 einen Hinweis darauf gefunden, daß der Segen Mosis sich erst seinem Gebete anschließe.

2) So bezieht Maimon die zweite Hälfte des 10. Verses auf die Mühe des Erwerbes, und die Gefahr, das Erworbene durch Unrecht und Raub zu verlieren, so daß es uns rasch entflieht. Vgl. auch die Erklärung David Kimchis z. St.

lichen Pflicht zurückgerufen werden. Allerdings war es eine schwere Aufgabe, in einer solchen Lage, in der sich die Juden des Maghreb damals befanden, einen Rat zu erteilen, wie sie aus dem für sie so qualvollen Dilemma herauskommen könnten, zumal da man doch den Islam nicht als Götzendienst ansehen konnte, zu dem man sich selbst auf die Gefahr hin, das Leben einzubüßen, nicht bekennen dürfe.

Zunächst bedrohte die maghrebinische Judenheit eine große Gefahr aus ihrer eigenen Mitte. Ein Eiferer, der selbst nicht im Bereiche der Religionsverfolgung weilte[1]), wurde von einem dieser sich sehr bedrückt fühlenden Glaubensgenossen befragt, ob er die von den Machthabern geforderte Anerkennung der göttlichen Sendung Mohammeds aussprechen dürfe oder ihr den Tod vorziehen müsse. Die Antwort hatte gelautet, daß man ebensowenig, wie dem Zwang zum Götzendienst, sich dieser Forderung fügen dürfe, und daß das Gebet der wenn auch nur äußerlich Mohammed anerkennenden Juden als verwerflich, ihre Beobachtung der Gebote als ganz wertlos anzusehen sei, obwohl sie nur durch äußersten Druck zu jenem Bekenntnis gedrängt wären. Ja, er stellte den untreuen Juden die Andersgläubigen gegenüber, die eher den Tod erlitten, als dem Islam auch nur in dieser Weise ein Zugeständnis zu machen sich verstanden. — Infolge dieses Bescheides konnten viele, die im Innersten ihres Herzens dem Glauben der Väter in Treue anhingen, schwankend werden und in ihrer Verzweiflung vollständig zur herrschenden Religion zu übertreten sich entschließen.

Dieser Gefahr trat nun Maimons Sohn, Moses, damals wohl kaum dreißigjährig, mit einer kraftvollen Schrift entgegen, die in der hebräischen Übersetzung den Titel אגרת השמד, „Brief über die Religionsverfolgung“[2]) führt, der wohl richtiger sein dürfte, weil

1) Dies geht deutlich hervor aus dem Anfang des weiter unten zu zitierenden Iggereth Hasch'mad: שאול שאל איש מאנשי דורנו לאיש מאנשי החכמה לפי דבריו מימי שלא קרה עליהם מימה שקרה על רוב קהלות ישראל מזה השמד. Schon diese Worte widerlegen hinlänglich die Annahme Toledanos a. a. O., S. 33, daß dieser Eiferer der hochgefeierte Jehuda ibn Sossan gewesen sei.

2) Unter diesem Titel herausgegeben von Geiger in seinem Mose ben Maimon (Breslau 1850), S. 1—6a der hebr. Beilage, und Edelmann in Chemda Genusa., S. 1—13a.

dem Inhalt eher entsprechend, als die Bezeichnung מאמר קידוש השם[1]).

In der Einleitung bemerkt Maimuni, daß die Antwort des Eiferers an schweren, sowohl sprachlichen, wie besonders inhaltlichen Mängeln leide. Ausführlich dessen Darlegungen wiederzugeben, verbiete ihm die Rücksicht auf das kostbare göttliche Geschenk der Sprache, die dadurch herabgewürdigt würde. Er entkräftet die Anklagen gegen die Leidensgenossen mit dem Hinweis darauf, daß sowohl Moses wie andere Propheten, als sie die Israeliten bei offenkundigen Verfehlungen hart anließen, dafür zur Rechenschaft gezogen wurden, während man doch jetzt nur gezwungen sich eines Vergehens schuldig mache. Selbst Männer, wie R. Elieser und R. Meir hätten in einer Zeit der Religionsverfolgung mittels Vorspiegelung eines Zugeständnisses an die Machthaber in Wort und Tat ihr Leben zu retten versucht. Der Verfasser weist ferner darauf hin, daß selbst so arge Sünder, wie König Achab, bei dem geringsten Zeichen von Bußfertigkeit der göttlichen Gnade versichert wurden; und wir, so spricht er im Namen der Angegriffenen, die wir doch wenigstens im geheimen die Gebote Gottes halten, sollen als Abtrünnige gelten, deren Gebet verworfen sei? Den gleich einer Augenkrankheit blendenden Ausführungen des Eiferers will Maimuni mit seinen Darlegungen ein Heilmittel entgegensetzen. Er behandelt das Thema nach fünf Gesichtspunkten:

1. Dem Tode braucht man sich nur auszusetzen, wenn es gilt, die drei Hauptsünden: Götzendienst, Blutschande und Mord zu vermeiden, keineswegs aber bei einem Zwange zu anderen Vergehen.

2. Von einer Entweihung des göttlichen Namens, Chillul Haschem, deren der Eiferer seine Glaubensgenossen beschuldigt, kann nur bei schändlichen Handlungen, besonders bei Unredlichkeit im Verkehr mit den Nebenmenschen, gesprochen werden.

3. Die Heiligung des göttlichen Namens durch den Märtyrertod ist allerdings etwas Erhabenes. Indes hat derjenige, der sich dem Zwange fügt, wohl den göttlichen Namen nicht geheiligt, sich aber auch, weil unter hartem Drucke handelnd, keinerlei irdischer und

1) Veröffentlicht im Kobez II, S. 12—15.

himmlischer Strafe schuldig gemacht. Der Eiferer gehe in seiner vermeintlichen Frömmigkeit weit über das Ziel hinaus; aber, während er mit bloßen Worten den Namen Gottes heilige, lehne er sich auf und sündige durch sein Tun gegen die Worte in Lev. 18,5: daß man in den Geboten Gottes „lebe", nicht aber, wie unsere Lehrer erläuternd hinzufügen, daß man durch sie sterbe.

4. Sein Leben unter den gegenwärtigen Verhältnissen preiszugeben, liege um so weniger Veranlassung vor, als es sich im Gegensatz zu sonstigen Verfolgungen bei der gegenwärtigen nur um das bloße Bekenntnis der Prophetie Mohammeds handelt, wobei die Behörden wohl wissen, daß es nur äußerlich mit den Lippen geschieht, um sich vor ihrem Zorn zu retten. In dieser Lage solle man nun bestrebt sein, soviel man vermöge, auch wenn es nur im geheimen geschehen könne, die Gebote zu beobachten. Aber den Rat gebe er sich und seinen Freunden und allen, die solchen von ihm begehren, dieses Land so bald als möglich mit einem gastlicheren Ort zu vertauschen, an dem man ungestört die Religionsvorschriften ausüben könne. Ist man aber zu einer Übertretung gezwungen, so soll man ungesäumt das Land verlassen[1]), ohne Rücksicht auf Familie oder Hab und Gut; ebensowenig solle man dies in Erwartung der Ankunft des Messias aufschieben.

5 Das Endergebnis der Ausführungen ist, daß der, welcher wegen innerer Beweggründe oder Gefahren einer Seefahrt das Land nicht verlassen zu können glaubt, keineswegs recht handelt. Er hat aber das Bewußtsein, daß er doch beim Ausüben der Gebote ein gottgefälliges Werk tut, das um so verdienstlicher ist, als es unter ständiger Angst geschieht und nicht in der Absicht, sich seiner Frömmigkeit zu rühmen. Einem solchen Verhalten winkt der in

---

1) Der Text leidet hier m. E. in allen Ausgaben an einer Unverständlichkeit. Es heißt zunächst, daß man das Land verlassen soll, selbst unter Gefahren: יכול זה אם לא יכופו אותו הכופרים לעשות מעשיהם שצריך האדם לצאת מביניהם Dann aber heißt es: אבל בשכופין אותו לעבוד על אחת מן המצות אסור לעמוד באותו מקום. Da nun eigentlich beide Aufforderungen auf dasselbe hinauskommen, glaube ich, die Schwierigkeiten so lösen zu können — falls der Text richtig ist — daß an zweiter Stelle ein ungesäumtes Verlassen des Landes zu erfolgen hat.

Deut 4,29 verheißene Lohn des Suchens nach Gott mit ganzem Herzen und ganzer Seele. Keineswegs aber dürfe man die etwa unter diesem Zwang den Sabbat Entweihenden vom Gebet ausschließen, da dies weder im Sinne der Bibel noch in dem unserer Weisen sei.

Was an diesen Darlegungen Maimunis besonders fesselt, sind die gründliche Beherrschung des Stoffes und das Bestreben, ihn systematisch zu gliedern und in scharfer Beweisführung wirksam zu gestalten; besonders glänzend treten dabei der sittliche Ernst und die ungeheuchelte Frömmigkeit hervor, geadelt durch eine wunderbare Duldsamkeit. Diese ist aber nicht etwa als eine bloße Scheinberuhigung anzusehen, aus der man einen Zwiespalt in der religiösen Auffassung Maimunis konstruieren zu können glaubt[1]). Wenn nun diesem von einem Biographen ein Vorwurf daraus gemacht wurde, daß er das Hauptgewicht auf die religiöse Betätigung legt, die in der Erfüllung der Gebote ihren Ausdruck findet, so zeigt dieser, wie für das Wesen des Judentums überhaupt, so auch für die Auffassung von Maimunis Charakter und seiner Hochhaltung des Wertes der Gesetze ein geringes Verständnis. Was anderes konnte denn damals für die Juden das Band sein, das sie mit den unter glücklicheren Verhältnissen lebenden Brüdern verbinden sollte, als das Bewußtsein gemeinsamen Gebetes und gemeinsamer Pflichterfüllung, wie es ja auch in späterer Zeit, als das Scheinchristentum noch ganz andere Opfer von den Juden verlangte, Generationen hindurch als „Lehre des Lebens" ihre Zugehörigkeit zum Judentum lebendig und wirksam erhalten hat! Es ist zuzugeben, daß manche Punkte in Maimunis Schrift über das Ziel hinausgehen; so, wenn er den Ausdruck „Zaddikim" in der Chanukkaliturgie nicht nur auf die hasmonäischen Kämpfer, sondern auf das ganze unter Antiochus' Druck seufzende Volk bezieht. Von einer gänzlichen Verkennung der Tendenz Maimunis' zeugt es jedoch, zu behaupten, er habe die damaligen Bekenner des Judentums in Fes einem Achab und ähnlichen Sündern gleichstellen wollen. Vielmehr war es sein Bestreben,

1) Vgl. hierzu und zum folgenden die von Geiger a. a. O., S. 17—19 als Wortführer des Eiferers in dessen Sinn gehaltene Widerlegung Maimunis, die wir aus tatsächlichen Gründen nicht unwidersprochen lassen zu dürfen glaubten.

den Entmutigten zuzurufen, daß, wenn diesen Sündern die Pforte der göttlichen Gnade nicht verschlossen war, sie auch den mit ganzem Herzen nach ungestörter Betätigung der Religion sich Sehnenden allzeit offen stehe. In dieser duldsamen Auffassung hatte nun Maimuni Vorgänger an keinem Geringeren als an R. Gerschom, „der Leuchte des Exils", und an Raschi, die die während der Verfolgungen in Deutschland zum Christentum übergetretenen Glaubensgenossen, die doch einer viel schwerwiegenderen Apostasie, als es die Anerkennung des Propheten des Islams mit seinem strengen Einheitsbekenntnis ist, sich schuldig gemacht hatten, nachher dennoch nicht nur milde beurteilten und vor Verunglimpfungen schützten, sondern sogar in religionsgesetzlicher Beziehung als den treugebliebenen Juden gleichstehend erachteten[1]). Dieselbe Ansicht haben sich auch die späteren Rabbinen bei der Beurteilung der sogenannten Marannen, der Anussim, zu eigen gemacht. So z. B. der am Ende des 15. Jahrhunderts aus Granada nach Fes auswandernde Saadia ibn Danân, der diese im ersten Geschlecht als vollständig unter dem Zwang stehend betrachtet, während auch den späteren Generationen, auch wenn sie die Gelegenheit, sich dem Glaubensdruck durch die Flucht zu entziehen, nicht benutzt haben, nach seiner Ansicht die Zugehörigkeit zum Judentum, selbst in bezug auf Eheschließung und -scheidung, nicht abzusprechen ist[2]).

Die Familie Maimon selbst mag, infolge ihres durch Juwelenhandel erworbenen Reichtums, sich großen Ansehens erfreut haben, so daß für sie vielleicht manche Erleichterungen galten, die allmählich unter dem überhaupt milderen Regiment Abd'ul-Mumens II. Asnâtî den übrigen Glaubensgenossen zuteil wurde. Als jedoch Abû Jakûb Jussuf den Schauplatz seiner Tätigkeit von Südspanien nach Nordafrika verlegte (1164), wurden die Verhältnisse für die Gesamtheit immer widriger[3]). Juda ibn Sossan wurde hingerichtet, und auch Moses' Familie, obwohl er wegen seiner großen Kenntnisse sogar

1) Vgl. hierüber Graetz V [4], S. 387, und Berliner im Gedenkbuch für D. Kaufmann, S. 272—273.

2) Vgl. Chemda Genusa שאלה ע"ד האנוסים, S. 13a ff.

3) Vgl. hierzu Toledano a. a. O., S. 34. — Dortselbst wird auch auf Grund von Überlieferungen, die sich in Fes erhalten haben, etwas über die seinerzeit von der Familie Maimon innegehabte Wohnung berichtet.

bei den islamitischen Gelehrten in hoher Achtung stand, fühlte nun den Druck in der schärfsten Form[1]).

Die Tröstungen und Ermahnungen des Vaters Maimon, wie die Ermutigung und Ehrenrettung der Glaubensgenossen durch den Sohn Moses hatten jedenfalls die Willenskraft der maghrebinischen Juden gestählt. Auch trotz der von Zeit zu Zeit sich steigernden Bedrückungen hatten sie, wie aus der Tätigkeit und den Äußerungen des jüngeren Zeitgenossen und Schülers Maimunis, Joseph ben Jehuda, hervorgeht, Lehrhäuser unterhalten[2]), die auf der Höhe der Zeit standen. Die Familie Maimon selbst gehörte zu denen, die nicht anders handelten als sie redeten und dachten. Sie hat den Rat, den Moses in seinem Sendschreiben erteilte, in die Tat umgesetzt und das ungastliche Land im Jahre 1165 verlassen. Kurz zuvor soll Maimuni noch wegen seines offenen Eintretens für seine Glaubensgenossen in Todesgefahr geschwebt haben, aus der ihn der gelehrte Dichter und Theologe Abu'l 'Arab Ibn Moischa befreite[3]). Nach einem Berichte, den Elieser Askari in seinem Sittenbuch Sefer Charedim von Samuel שקיריל übernommen hat, und der sich auch in der Nachschrift zu den Ausgaben von Maimunis angeblichem Roschhaschana-Kommentar findet, sei der Antritt der Reise zu Schiff in der Nacht zum Sonntag den 4. Ijjar erfolgt, wobei sich besonders am 10. Ijjar die Überfahrt nach Acco derartig stürmisch und gefährlich gestaltet habe, daß Moses diesen Tag für immer in seiner Familie als Fasttag festgesetzt habe, und er selbst ihn stets in strengster Abgeschiedenheit verbrachte. Am dritten Siwan seien sie glücklich in Acco gelandet und so der Gefahr des Sch'mad entgangen, weswegen dieser Tag zum ständigen Freudentag bestimmt worden sei. Am 4. Marcheschwan wäre die Ankunft in Jerusalem unter großen Gefahren erfolgt; nachdem er dort an der Westwand des früheren Tempels gebetet, habe er sich am 9. Marcheschwan nach Hebron zu den Gräbern der Erzväter begeben. Wir müssen

1) Vgl. hierüber weiter unten.

2) Vgl. hierzu Graetz, Vorwort zu Ibn 'Aknîns Einleitung in den Talmud (Festschrift für Frankel), S. XV—XVI.

3) Als Quelle hierfür kommt wohl Alkifti in Betracht, der jedoch gerade in bezug auf Maimuni nicht immer von absoluter Zuverlässigkeit ist.

die Authentie dieses angeblich von Maimuni eigenhändig geschriebenen Berichtes jedoch aus verschiedenen Gründen stark bezweifeln, da der Ton desselben ganz und gar nicht seinem Wesen entspricht[1]). Wenn wir uns an wirklich verbürgte Nachrichten halten wollen, so müssen wir sagen, daß es sich nicht genau feststellen läßt, ob die Familie Maimon sich direkt zuerst nach Ägypten, und zwar nach Alexandrien, begeben hat und von dort aus für einige Zeit nach Palästina übersiedelt ist, um alsdann ihren Wohnsitz dauernd in Fostât bei Kairo aufzuschlagen, oder ob sie nach vorübergehendem Verweilen im Heiligen Lande sich zuerst in Alexandrien und dann in Fostât niederließ. Wir wissen aus einem Briefe Maimunis, daß er mit seinen Angehörigen eine Zeitlang in Palästina gewohnt hat, wo er innige Freundschaft mit dem späteren Dajjan von Alexandrien, Jephet ben Elia, geschlossen hat[2]), und daß er spätestens im Jahre 1167 nach Ägypten kam. So hatten denn die Leidens- und Wanderjahre der vielgeprüften Familie ihr Ende erreicht; es winkte ihr nun ein Ort der Ruhe, an dem die hohen Geistesgaben des älteren Sohnes, Moses, zur vollen Entfaltung kommen konnten.

1) Unsere Zweifel werden durch folgende Punkte gerechtfertigt: a) Das Datum wird in dieser Notiz durchgehends nach den Jahren der Weltära angegeben, während Maimuni stets bekanntlich nach der seleukidischen Aera zählt. b) Es werden ausdrücklich die Jahre 25 und 26 genannt, d. h. 5025—5026 = 1265—1266. Allerdings haben Brill und ebenso Kamelhar in ihren Ausgaben des genannten Roschaschana-Komm. (1870 u. 1906) noch 4900 hinzugefügt, um die Jahre 1165—1166 herauszubekommen. (Die Ausgabe Jerusalem 1880 hat die Notiz gar nicht.) c) Die vollständige Abgeschlossenheit, in der Maimuni angeblich den 10. Ijar alljährlich verbrachte, steht ganz im Widerspruch mit seiner sonstigen Art. d) Der Bericht spricht lediglich von einer Ankunft im heiligen Lande als Ziel ständigen Aufenthalts, während doch Maimon und seine Familie nur vorübergehend in Palästina weilen wollten. e) Alle anderen Biographien und Berichte über Maimuni wissen nichts von diesen Erlebnissen. f) Samuel שקיוֹל nennt auch gar nicht ausdrücklich Mose ben Maimon, sondern spricht nur von חרב רבינו משה מאור הגולה.

2) So berichtet Saadia ibn Danân bei Edelmann in Chemda Genusa, S. 30b. Daß Maimuni zuerst in Alexandrien geweilt hat, dürfen wir nach den eingehenden Mitteilungen Jacob Faragis (Mitte des 17. Jahrhunderts), dessen Familie seit Generationen in Ägypten ansässig war (vgl. Asulai, Schem Hag'dolim s. v. Maimonides) mit gutem Glauben annehmen.

3) Vgl. den Brief an diesen bei Geiger, a. a. O., hebräische Abteilung, S. 6b, und Kobez II, S. 37c—d. Der vierte Genosse, den Maimuni dort erwähnt, ist kein anderer als sein Bruder David, wonach Geigers Vermutungen, a. a. O., deutscher Teil, S. 20 und S. 51, Anm. 20, betreffs Ibn Almoschat sich erledigen.

III.

Nachdem nun Moses in dem damals noch von den Fatimiden beherrschten Ägypten eine dauernde Wohnstätte gefunden, ging er daran, sein erstes bedeutsames Werk, den Kommentar zur Mischna der Öffentlichkeit zu übergeben. Nach seinen eigenen Angaben hat er das Werk bereits in Spanien auszuarbeiten begonnen und es bis zu dem Zeitpunkt, als er Fes verließ, fertiggestellt[1]), es aber in den ersten Jahren seines Aufenthalts in Ägypten noch einer Revision und Ergänzung unterzogen, so daß es erst im Jahre 1168 der Öffentlichkeit übergeben wurde[2]). Es muß uns mit gerechter Bewunderung für den Autor erfüllen, der trotz der Leiden und Gefahren, die ihn umgaben und die einem minder starken Geist die Schwungkraft zu lähmen geeignet gewesen wären, ein solches Werk zu Ende zu bringen vermochte.

Der Wert von Maimunis Mischnakommentar liegt schon darin, daß es ein derartiges Werk bis dahin nicht gegeben hat. Wohl hatte der große Hâi ben Scherira, der letzte Gaon von Pumbadita, eine Erklärung zum Seder Zeraim und Toharot verfaßt[3]). Indes ist diese nichts als eine Worterklärung mit einigen kurzen, sachlichen Bemerkungen, wie sie bei den Geonim üblich waren. Aber auch in anderer Beziehung bildet das maimonidische Mischnawerk ein Novum. Die auf die Geonim folgenden rabbinischen Autoritäten verfaßten Erklärungen zum Talmud, in denen die Ausführungen den diskussiven Erörterungen der Gemara galten, wobei die Mischna

---

1) Nach einer Mitteilung Toledanos, a. a. O., Anm. 4 hatte dieser in Damaskus Einsicht genommen in ein Autograph Maimunis von der ersten Rezension des Mischnakommentars mit eigenhändigen Zusätzen von ihm, woraus demnächst der P'sachim-Kommentar veröffentlicht werden soll.

2) Vgl. über die verschiedenen Phasen der Abfassung dieses Kommentars Geiger, a. a. O., S. 27 und S. 60, Anm., Rabbinowitz-Grätz IV, S. 339, Anm. 2, und Weiß' Biographie des RMBM in Bet Talmud I, S. 194—195.

3) Vgl. Frankel, Darke Hammischne, S. 317—320. Der Kommentar Hâis zu Toharot erschien im Sammelwerk קובץ מעשה ידי גאונים קדמונים, Berlin 1857, S. 1—55. Dort wird auch zuweilen der Kommentar zu Seder Seraim erwähnt. In neuester Zeit hat jedoch Ginzberg, Geonica (New York 1909) I, S. 172—174 die Autorschaft Hâis für beide Kommentare mit gewichtigen Gründen in Frage gestellt.

als solche in den Hintergrund trat und auch die endgültige Halachafestsetzung nicht besonders berücksichtigt wurde. Indem nun Maimuni es unternahm, die Mischna zu erklären, knüpfte er wohl an die Gedanken an, welche einst R. Jehuda Hannassi selbst bei der Redaktion der Mischna geleitet hatten: eine zusammenfassende Darstellung der Lehrmeinungen zu geben, damit einer jeden Schwankung vorgebeugt werde und keine Zersplitterung stattfinde, zugleich aber das Halachastudium erleichtert werde[1]). Ein anderer äußerer Grund für das Werk R. Jehudas war bekanntlich auch der, daß die überhandnehmenden Erschütterungen, denen die Juden in Palästina ausgesetzt waren, es als geboten erscheinen ließen, den bis zu seiner Zeit angehäuften Gesetzesstoff zu sammeln. Auch die Lage der Juden zur Zeit Maimunis in den Ländern, in welche die Almohadenbewegung gedrungen war, erheischte damals, nach seiner Ansicht, die Inangriffnahme eines solchen Werkes, um das Talmudstudium auch den Minderbegabten zu erleichtern. Waren doch die Hochschulen jener Länder damals verödet, so daß eine intensive Bearbeitung der Halacha durchaus erschwert war. Darum ging Moses an dieses gewaltige Werk, das dem Studium der mündlichen Lehre gleichsam neues, dauerndes Leben einhauchen sollte. Wenn er nun aber gerade die an und für sich einfache Mischna zum Gegenstand wählte, anstatt einen Kommentar zur Gemara zu verfassen, so leiteten ihn hierbei folgende Gesichtspunkte. Er fand eine kurze Zusammenstellung der Erörterungen der Gemara zu den Sätzen der Mischna für notwendig, wobei ihm die Auslegung der letzteren nicht Selbstzweck, sondern nur ein Hilfsmittel zum Verständnis der Mischna ist, das jedoch auf ein Mindestmaß beschränkt werden muß. Wohl mag er bei der Abfassung des Mischnakommentars dieses Ziel noch nicht mit vollständiger Klarheit erfaßt haben, da er in der Einleitung die Absicht ausspricht, nach der Art der bereits verfaßten Talmudkommentare solche zu den noch nicht bearbeiteten Traktaten zu liefern[2]); aber späterhin hat er es mit Entschiedenheit ausgesprochen, daß er in der Abfassung solcher Kommentare zur Gemara vielmehr

1) Vgl. Frankel, a. a. O., S. 213—214.
2) Vgl. hierüber oben S. 12.

eine Zeitvergeudung erblicke, weswegen er auch von einem diskussiven Eingehen auf deren Ausführungen abrate[1]).

Charakteristisch für Maimunis Mischnawerk ist die ausführliche Einleitung, die er dem Kommentar voranschickt. Dieselbe zeugt von dem außerordentlichen Scharfblicke und der bewundernswerten, ordnenden Gestaltungskraft, die uns den Kommentator als vollendeten, das ganze Gebiet beherrschenden Meister zeigt. In dieser Art, der Erklärung orientierende und ausführliche Einleitungen voranzuschicken, gleicht Maimuni dem Gaon Saadia, dessen Einleitung zu biblischen und talmudischen Schriften, soweit sie uns erhalten sind[2]), eine reiche Fundgrube von Anregungen und Belehrungen bieten[2]). — Wir wollen nun das für die Beurteilung von Maimunis Persönlichkeit Maßgebendste aus der Einleitung zum Mischnakommentar hervorheben.

Zum Ausgangspunkt nimmt Maimuni die schriftliche Lehre nebst den derselben in der mündlichen Tradition gegebenen Auslegungen, die bis auf Moses zurückgehen. Die sich allmählich aus dem Leben ergebenden Fälle, für die man sich auf den Gesetzgeber nicht berufen konnte, wurden durch Deduktion vermittels der gleichfalls überlieferten dreizehn Interpretationsnormen erschlossen. Bei etwaigen Widersprüchen entschied die Majorität, gemäß Exod. 23, 2. Dann bespricht Maimuni die Tätigkeit der Propheten in bezug auf die Gesetzesauslegung, die keine andere gewesen sei, als die der Redaktoren der Gemara R. Aschi und Rabina, da auch sie nur durch Erwägungen und Schlüsse (בעיון ובחיקש) geleitet waren, indem ihnen die Prophetengabe dabei nicht von besonderem Nutzen war. Nur in gewissen Ausnahmefällen stand ihnen eine abweichende Entscheidung zu, eine sogenannte הוראת שעה, während ihre Lehrmeinungen keine andere Geltung

1) Vgl. den Brief an seinen Schüler Joseph b. Jehuda, Kobez II, S. 31c, Ende. Das dort gebrauchte שכבר הנחתי בידם ist ein Arabismus in Anlehnung an das arabische وضع = „hinlegen" im Sinne von „verfassen".

2) Vgl. besonders von den biblischen Büchern die Einleitung zum Psalmenkommentar, von mir in der Festschrift für Harkavy (St. Petersburg 1908), S. 138—152, ediert. Über seine Einleitungen zu talmudischen Schriften vgl. meine Abhandlung über Saadia in Monatsschrift 1911, S. 70 ff.

haben, als die anderer Gesetzesausleger: Ausführungen, die für die selbständige, jedem blinden Autoritätsglauben abholde Geistesrichtung Maimunis bezeichnend sind. — In den Bahnen der ununterbrochenen Überlieferung und Auslegung des Gesetzes, wobei in jedem Geschlecht sich neue Probleme ergaben, bewegte sich alles, bis der von der Vorsehung durch äußere und Geistes- wie Herzenseigenschaften dazu prädestinierte R. Jehuda Hannassi den ganzen bis dahin angesammelten Stoff, sowohl die unwidersprochenen Überlieferungen wie auch die strittigen Punkte, in der sogenannten Mischna zusammenstellte. Maimuni bespricht nun die verschiedenen Gesichtspunkte der Halacha[1]), wie die Grundsätze, nach denen der Redaktor der Mischna verfuhr, wobei er an dessen Prinzip, auch etwaige Meinungsänderungen der Gesetzeslehrer aufzunehmen, die Mahnung knüpft, stets diesem Beispiel folgend der Wahrheit die Ehre zu geben. Nachdem er ferner die Reihenfolge der einzelnen Ordnungen und Traktate der Mischna beleuchtet und die Entstehung der Baraitasammlungen wie der halachischen Midraschim — die sich jedoch an systematischer Ordnung wie Prägnanz der Sprache mit der Mischna nicht messen können — dargelegt, schildert er kurz die Tätigkeit der Amoraim, die ihren Abschluß mit der von R. Aschi vorgenommenen Abfassung des Talmud gefunden hat; diesen aber haben dazu sein großzügiges Wesen und seine innige Hingabe an die Weisheit befähigt[2]). Von den diesen Gelehrten bei der Redaktion des Talmud leitenden Gesichtspunkten hebt Maimuni zuletzt hervor die Wiedergabe der mit den einzelnen Materien verflochtenen D'raschoth, womit die agadischen Aussprüche gemeint sind.

Hierbei nun entwickelt Maimuni Ansichten, die nicht nur für seine Auffassung der Agada, sondern auch für die Charakteristik seiner Persönlichkeit bezeichnend sind. Maimunis Ausführungen

---

1) Interessant ist in diesem Zusammenhange besonders seine Auffassung des Begriffes הלכה למשה מסיני, worunter diejenigen Festsetzungen zu verstehen sind, für die es weder einen Hinweis in der Schrift noch irgendeinen Schluß durch Deutungsregeln gibt, wie z. B. die Bestimmungen über die Maße usw.

2) Das arabische Original hierzu lautet (ed. Hamburger, S. 44): בניה יהבה אללה נפש פשיטה יכבוד החכמיה מן אנבסאט אלנפס ואיתאר אלעלם, was Harizi inkorrekt mit דעת רחבה ובחירת החכמה übersetzt, während es ungefähr heißen muß:

gipfeln darin, daß die agadischen Aussprüche mit Rücksicht auf die Anspornung der Lernenden zum scharfen Eingehen auf die in ihnen enthaltenen Gedankengänge, wie auch, um die Törichten zurückzuschrecken, oft in einen seltsamen und dem Verstand unerreichbar scheinenden Wortlaut gekleidet worden sind. Wenn unsere Weisen manche Kenntnisse, wie die der Merkaba, nicht allen Genossen schrankenlos übermitteln mochten, so wollten sie damit nicht etwa das Wissen als etwas ihnen ausschließlich Zukommendes hinstellen, sondern sie handelten nur im Sinne des Ausspruches im Hohenlied 4, 11, daß man „Milch und Honig", Symbole der höchsten Erkenntnis, „unter seiner Zunge" verbergen müsse.

Die Belehrung des gewöhnlichen Volkes muß nun überhaupt nur in Gleichnissen geschehen, wie es schon im Buche Mischle vorgeschrieben ist, wobei man etwaige Unverständlichkeiten seiner eigenen geistigen Unzulänglichkeit, nicht aber der Form, in der uns diese Agadas entgegentreten, zuschreiben darf.

Wir lernen hierbei Maimuni als einen Denker kennen, der schon in verhältnismäßig jungen Jahren auf einer höheren Warte der Betrachtung der Dinge und der Menschen steht. Besonders bemerkenswert ist nun bei seinen Ausführungen über die Agada seine nicht ganz einwandfreie Stellung gegenüber der Volksmasse und der Menge der nicht zu den Höhen der philosophischen Spekulation Gelangenden. Wenn auch bei einem jüdischen Weisen, dem die das ganze Volk zu Priestern berufende Lehre Kern und Stern seines Strebens ist, das Wort des römischen Dichters „odi profanum vulgus et arceo" nicht zutreffen kann, sehen wir doch, daß er mit einiger Geringschätzung auf alle diejenigen herabblickt, die nicht in die Hallen der Wissenschaft gelangen konnten: eine Erscheinung, die uns auch sonst in seinen Schriften begegnet[1]). Wenn auch Maimuni seine Ansichten mit Beweisen aus der Traditionsliteratur zu stützen sucht, so geht er unseres Erachtens doch weit hinaus über die Anschauung unserer Lehrer, die niedergelegt ist in dem Satze: „Die Thora liegt in einem Winkel, wer immer kommt, um sie zu nehmen, kann sie nehmen." Er scheint hierbei stark beeinflußt zu sein durch

1) Vgl. über dieses Thema auch den Aufsatz von Horodetzki in Hagoren, Bd. V (Berdyczew 1906), S. 143—145: הרמב"ם והעם.

die damals — teilweise im Gegensatz zu den gern popularisierenden Almohaden — von den zünftigen islamitischen Denkern im Maghreb vertretene Meinung, daß eine Scheidelinie zu ziehen sei zwischen „dem gewöhnlichen Volk" und „den Auserwählten" — eine Anschauung, als deren Vertreter unter Anderen uns der Maimuni in geistiger Beziehung nahestehende Averroes gilt[1]).

Im weiteren Verlaufe der Einleitung verbreitet sich Maimuni noch über den Abschluß des Talmuds und über die Tätigkeit der folgenden Generationen, namentlich der Geonim, von denen seiner Meinung nach keiner eine umfassende Erklärung des Talmud zustande gebracht hat, teils wegen der den Einzelnen beschiedenen sehr kurzen Lebensdauer, teils weil sie durch amtliche Obliegenheiten sehr in Anspruch genommen waren. Sie konnten daher nur Halachasammlungen anlegen, deren bedeutendste die des Isaak Alfassi sei, sowohl in bezug auf Vollständigkeit, als auch in Hinsicht der Zuverlässigkeit, da man ihr kaum zehn Irrtümer nachweisen könne[2]).

Was nun seine eigene Arbeit betrifft, so beruhe sie allerdings auf den Vorarbeiten seiner Vorgänger, vornehmlich aber auf den Scholien aus dem Lehrhause des unübertrefflichen Meisters Josef ibn Migâs. Er selbst habe sich, nachdem er bereits mehrere Ordnungen der Gemara kommentiert habe, deswegen der Bearbeitung der Mischna zugewendet, weil letztere nach den Diskussionen der ersteren nur schwer zu verstehen sei. Sein Werk habe einen vierfachen Nutzen: 1. Es ermöglicht das Verständnis der Mischna, die bisher auch manchem großen Gelehrten gewisse Schwierigkeiten bereitet habe. 2. Jedesmal wird die Entscheidung angegeben. 3. Der Kommentar dient gleichsam als Einführung in das Studium des Talmuds, wobei sich dem Lernenden der eigentliche und genaue

1) Vgl. hierüber besonders Goldziher, Einleitung zu Le livre d'Ibn Toumart, S. 74 ff, S. 79, Anm. 3 und S. 81—82.

2) Indes sei bemerkt, daß in einem hebräisch überlieferten Responsum, cod. Bodl. 2359, Nr. 127, Maimuni sich dahin äußert, daß er selbst an ungefähr 30 Stellen, ebenso wie Joseph ibn Migâs, an Alfassi Kritik geübt, und daß in einigen Fällen schon dessen Gewährsmann R. Chananael geirrt habe. Die Stelle lautet: אבתם לא ידעתי אם אמר זה ר' יצחק אי לא יזה שאנחנו חלקנו עליו בקצת מקומות כמו ל' מקום או יותר מזה שיתפס עליי תלמידי ר' יוסף חליו זצ"ל בשבועות ובבחרא וקצתם אנחנו תערנו עליהם ימצאתי קצתם נכשל בהם רבינו חננאל ז"ל כמיתי.

Sinn[1]) und die Deutung der Aussprüche ergibt. 4. Für den gründlichen Kenner des Talmuds ist das Werk gewissermaßen ein Hilfsmittel der Erinnerung und Übersicht.

In seiner Erklärung der Mischna will sich Maimuni möglichst dem Talmud anschließen und die Festsetzung der Halacha berücksichtigen, sich dabei sowohl von Weitschweifigkeit, wie von einer zur Unverständlichkeit führenden Kürze des Ausdrucks zurückhaltend. Im allgemeinen sei der Kommentar aber nicht für Unwissende[2]), sondern für die mit Verständnis Begabten geschrieben. Schließlich stellt der Verfasser noch zehn Gesichtspunkte sämtlich isagogischer Natur auf, die, wie er sagt, zwar nicht von sehr großem Nutzen, aber doch immerhin ein brauchbares Hilfsmittel zum Verständnis der Mischna sind.

Diesen großen in der Einleitung niedergelegten Ausblicken entspricht nun auch vollständig Maimunis Werk selbst. Wir lernen den Autor hierbei als einen mit der Materie vollauf vertrauten Meister wie als selbständigen Forscher kennen, der sogar mehrfach von der durch die Gemara gegebenen Erklärung der Mischna abweicht[3]). Bewundernswert sind vor allem auch die Einführungen zu einzelnen Ordnungen der Mischna, so besonders die zu den Traktaten Kodaschim und Toharot, wo die schwierigen Probleme der Opfer- und Reinheitsgesetze in unübertrefflicher Systematik zusammengestellt und geordnet werden. Hauptsächlich müssen wir Maimuni für seine Einführung in die letzte Ordnung dankbar sein, die ja bis auf den einen Traktat Nidda gänzlich der Gemara entbehrt, und für die, nach seiner eigenen Äußerung, das Material von ihm aus der Tosifta und den Baraitot mit großer Mühe gesammelt werden mußte. Eine besondere Bedeutung als selbständiges Werk beanspruchen

1) So ist die richtige Deutung des Originals תחתי אלכלאם in ed. Hamburger, S. 60, Ende, statt des hier gar keinen Sinn gebenden בחזרה in Harizis Übersetzung.

2) Dies dürfte wohl der Sinn der Stelle im Original, a. a. O., sein: לאן תאליפנא ליס לנפהם אלחגארה. Das letzte Wort gibt Harizi sklavisch mit האבנים wieder. Ob Maimuni hier die Unwissenden mit unfruchtbarem Gestein vergleichen will oder nicht etwa statt אלחגארה zu lesen ist: אלגהאלה, „die Unwissenden", muß dahingestellt bleiben.

3) Vgl. die Zusammenstellung bei Geiger, Mose ben Maimon, S. 57—59, Anmerkung 34 und 35.

die Einleitung zum Perek Chelek des Traktates Sanhedrin, wo die Dogmatik des Judentums, und die zum Traktat Abot, die sogenannten „acht Kapitel", in denen die Ethik des Judentums in spezieller Art ihre Darstellung finden. Das ganze Werk zeugt von einer genialen Konzeption wie von emsigster und treuester Durchführung bis ins einzelste und läßt den künftigen Lehrer des Gesamtjudentums auf halachischem und ethischem Gebiete erkennen, der zugleich auch über eine tiefe Kenntnis aller in Betracht kommenden Realien, wie auch der Mathematik und Astronomie verfügt.

IV.

Mit dem Mischnakommentar hatte der Sohn des Westens zugleich auch dessen geistige Überlegenheit vor den Glaubensgenossen des Orients dargetan. In der Tat war der Stand des Torastudiums in Ägypten entschieden tiefer als in den Ländern, in denen Maimuni bisher geweilt. Wohl bestanden zu jener Zeit auch in dem alten Wunderlande Hochschulen, aber diese führten nur ein scheinbares Leben, da in Wirklichkeit von einer produktiven Tätigkeit, die sich auch nur im geringsten mit der in Spanien und im Maghreb entfalteten hätte messen können, kaum gesprochen werden darf. Es ist bekannt, daß das ägyptische Judentum unter dem Einfluß des geistig auch nur wenig bedeutsamen Palästina stand, besonders auf halachischem Gebiet, während es in bezug auf den Ritus auch manchmal von Babylonien aus Weisungen entgegennahm[1]). Nach der kurzen Blüte während des ersten Auftretens Saadias, der von dort besonders seine antikaräischen Schriften ausgehen ließ[2]), und dann um die Jahrtausendwende unter Schemaria ben Elchanan, der füglich nicht mehr als gefangener Sendbote aus Babylonien oder Süditalien, sondern als eingeborener Ägypter angesprochen werden muß[3]), kam es im Laufe des 11. Jahrhunderts wieder mehr und mehr in Abhängigkeit von der seit der Mitte des 10. Jahrhunderts abermals erstarkenden neupalästinensischen

1) Vgl. hierüber meine Ausführungen in Monatsschrift 1910, S. 191—192.

2) Vgl. ebendort, S. 199—202.

3) Vgl. hierüber meine Ausführungen in Monatsschrift 1911, S. 473—474 und S. 618.

Hochschule. Die Leiter derselben, teils Hilleliden, also vom Davidischen Haus abstammend, teils Aaroniden, die unter Joseph Hakohen am Ende des 10. Jahrhunderts mit jenen zu rivalisieren begannen, hatten sich den Titel „Gaon" beigelegt, um mit diesem, der bis dahin nur von den Schulhäuptern in Babylonien geführt worden war, ihre nunmehrige Oberhoheit über die Judenheit zu dokumentieren[1]). Sie legten sich und den verschiedenen Würdenträgern zwar die hochtönendsten Bezeichnungen bei[2]), die uns aber nicht hinwegtäuschen können über die minderwertige wissenschaftliche Qualifikation ihrer Träger, von der auch Maimuni selbst mit beißender Schärfe spricht[3]). Allerdings wurde gegen Ende des 11. Jahrhunderts von dem sogenannten Exilarchen David ben Daniel, der von Babylonien nach Ägypten gekommen war, und von dem damaligen Nagid Meborach unterstützt wurde, der Versuch gemacht[4]), die innigen Beziehungen zwischen den Schulen Palästinas und Ägyptens, das unter des ersteren Jurisdiktion stand und diesem manchen einflußreichen Gönner schenkte[5]), zu lösen und dem damaligen Gaon des heiligen Landes, Ebiathar ben Elia, die Machtbefugnis über Ägypten zu entreißen. Wenn auch später

---

1) Über die Akademien in Palästina vgl. jetzt Marx, Studies in Gaonic History I, The Palestinian Academies, in JQR, Neue Folge I, S. 62—78, Greenstone, Two memorial lists, ebendort, S. 47—49, und S. 51—54, wo palästinensische und ägyptische Schulhäupter erwähnt werden, ferner Bacher, Ein neu erschlossenes Kapitel der jüdischen Geschichte, in JQR XV, S. 79—96, und Epstein, Die aharonidischen Geonim Palästinas, Monatsschrift 1903, S. 340 ff.

2) Vgl. z. B. die Schilderung der Würdenträger der palästinensischen Hochschule in dem von Schechter, JQR XIII, S. 345 ff. herausgegebenen bibelkritischen Fragment, besonders S. 365, Z. 4 ff., und dazu Bacher, a. a. O. S. 83, und ferner Bezeichnungen, wie דגל הרבנים, חמדת הישיבה, סגולת הישיבה in Schechters Saadyana (Cambridge 1902), S. 82.

3) Vgl. seine Äußerungen im Mischnakommentar zu B'chorot IV, 4, Ende, wo überhaupt ein interessanter Exkurs über die sogenannten Exilarchen und Schulhäupter enthalten ist.

4) Vgl. hierzu die bekannte Ebiatar-Megilla, Saadyana, Nr. XXXVIII, S. 86—104 und dazu Bachers obengenannte Abhandlung, a. a. O., S. 86—91.

5) Es ist als solcher besonders zu nennen Ephraim b. Schemaria in Fostât, aus Gaza stammend, über den ausführlich gehandelt hat Poznański in seiner diesbezüglichen Studie REJ XLVIII, S. 145 ff.; vgl. auch Saadyana, Nr. XLI, S. 111—113.

letzterem die Prärogative wiedergegeben wurde, so fanden sich doch noch immer Anhänger der Separation von Palästina[1]), die Ägypten sogar eine führende Rolle zusprachen, mit der Begründung, daß in diesem Lande einst die Stammväter geweilt hätten und Moses in ihm geboren wurde. Aber auch die ägyptischen Hochschulen jener Zeit können keine irgendwie bedeutende Leistung aufweisen[2]). Zwar fehlt es nicht an außerordentlich ehrenden Bezeichnungen für einzelne Gelehrte; in diesem Lande indes scheint dies mehr eine Schmeichelei für dieselben gewesen zu sein, teils aus Freundschaft, teils, weil dieselben zugleich auch das Amt eines Nagid bekleideten.

Es hatte sich nämlich in Ägypten diese Würde eine geraume Zeit hindurch erhalten, ohne daß wir freilich den Ursprung und Anfang derselben genau feststellen können[3]). Der Nagid vereinigte in seiner Person die Leitung aller Angelegenheiten und die oberste Rechtsprechung für seine Glaubensgenossen. Mit Bestimmtheit können wir feststellen einen Nagid Meborach, Sohn des Arztes Saadia, der im letzten Drittel des 11. Jahrhunderts wirkte, in überschwenglichen Worten als großer Gelehrter gefeiert wurde und Ratgeber des Fürsten von Jugend an war[4]). Dessen Sohn war wahrscheinlich der Nagid Moses, dessen Persönlichkeit erst in den letzten Jahren bekannt wurde[5]). Alsdann lernen wir in

1) Vgl. hierüber Saadyana Nr. XL, S. 107—111 und Bacher, a. a. O., S. 92—93.

2) Es ist jedoch bemerkenswert, daß auch die islamitische Welt Ägyptens vom 10. bis 12. Jahrhundert trotz dem Mäzenatentum der Fatimiden bedeutsame Werke nicht hervorgebracht hat; vgl. Lane-Poole, A history of Egypt in the middle age (London 1901), S. 186—187.

3) Über die Nagidwürde in Ägypten vgl. Berliner, Magazin 1890, S. 56—57. Indes ist der dort von Sambari und David Abi Simra erwähnte Bericht, daß die Nagidwürde durch Einfluß einer Kalifentochter aus Bagdad in Ägypten eingeführt wurde, unglaubhaft, schon wegen der vielfachen anderen Unrichtigkeiten in den genannten Angaben. Die von Gottheil in Jewish Encyclopaedia V, S. 67—68 veröffentlichte Liste der Negidim ist mit großer Vorsicht aufzunehmen.

4) Vgl. über ihn Wormann in JQR XIX, S. 728, Nr. XIX, ferner Neubauer, JQR VIII, S. 556—557, ferner ibid. IX, S. 116 u. S. 36, Greenstone, Two memorial lists in JQR, New Series I, S. 54 u. 55.

5) Vgl. Wormann, a. a. O., sub. Nr. XVIII, Greenstone, a. a. O., S. 49, Kol. III, Z. 1—2, und S. 55.

der Mitte des 12. Jahrhunderts Samuel ben Hananja kennen, der durch die Freundschaft Jehuda Hallevis und die ihm von demselben gewidmeten Gedichte bekannt geworden ist[1]), und der bei seinem Tode wegen seiner außerordentlichen Verdienste — er wurde der Mordechai seiner Zeit genannt[2]) — in erschütternder Weise beklagt wurde[3]). Auf Samuel, der sicher noch im Jahre 1156[4]) amtierte, folgte Natanael Hallevi, über dessen Wirksamkeit als Nagid wir durch zwei Urkunden aus den Jahren 1160 und 1164 unterrichtet sind[5]), und der also wohl noch zur Zeit, als Maimuni in Ägypten eintraf, als solcher fungierte. — Neben den Trägern dieser Würde versuchten auch noch hin und wieder Abkömmlinge des Davidschen Hauses eine Rolle zu spielen und den volltönenden Titel Exilarchen, ראש גלות כל ישראל, zu führen, ohne daß wir aber hinter demselben irgendeine höhere Bedeutung suchen dürften. Zur Zeit von Maimunis Wirksamkeit fungierte im Rabbinatskollegium von Fostât der Nassi Juda ben Josia[6]).

Derartig waren die Verhältnisse des neuen Aufenthaltslandes unseres Weisen, deren kurze Schilderung uns notwendig erschien als Gradmesser für Moses' überragende Persönlichkeit.

Zunächst gestalteten sich Maimunis Tage recht düster[7]). Er verlor seinen Vater und Lehrer, der ihm wohl bald im Anfang des Aufenthaltes im neuen Lande durch den Tod entrissen wurde. Der

1) Vgl. Kaufmann, Monatsschrift 1896, S. 417—420.

2) Vgl. die Schilderung in der sogenannten Sutta-Megilla des Abraham ben Hillel in der Ausgabe von D. Kahana im Haschiloah, Bd. XV (Krakau 1905), S. 180. Über die Bezeichnung מרדכי הזמן vgl. Neubauer, JQR VIII, S. 545, Kahana, a. a. O., Kaufmann, JQR IX, S. 171 und Monatsschrift 1897, S. 503—505.

3) Vgl. die Elegie bei Neubauer, JQR VIII, S. 558, Z. 3.

4) Vgl. die Urkunde bei Neubauer, JQR VIII, S. 557, Ende.

5) Vgl. Neubauer, JQR VIII, S. 553—554 und Kaufmann, Monatsschrift 1897, S. 214, ferner Greenstone, a. a. O., S. 50, Z. 6—8 und S. 55. — Die von Grätz VI[3], S. 258 und ebendort Anm. 2 und auch noch von Steinschneider, Arab. Literatur d. Juden, S. 178—179 angenommene Identität dieses Nagid mit dem hochgeschätzten Leibarzt Saladins, Hibat-Allah wegen der gleichen Bedeutung des hebr. und arab. Namens ist nach Neubauer, a. a. O., S. 555, nicht aufrecht zu halten.

6) Vgl. über diesen weiter unten.

7) Vgl. zum folgenden den Brief an den Dajjan Jefet b. Elia bei Geiger, Mose ben Maimon, Beilage S. 6b, und in Kobez II, S. 37c—d.

Schmerz, der den dankbaren Sohn ob dieses traurigen Ereignisses erfüllte, wurde allerdings durch die Teilnahme gemildert, die sich überall, in den fernsten Gegenden des Maghreb, sogar im christlichen Spanien — wo seine Studiengenossen aus dem Lehrhause des Ibn Migâs weilten — in Trostbriefen kundgab. Aber auch schwerere Schicksalsschläge suchten Maimuni heim. Es wechselten Krankheiten mit Geldverlusten ab; die letzteren besonders mochten für ihn, der sich bisher keinem praktischen Beruf zugewendet hatte, empfindlich sein. Das größte Mißgeschick aber war der Verlust seines vielgeliebten jüngeren Bruders David, der auf einer Geschäftsreise mit Juwelen im Indischen Meer seinen Tod fand, wobei der gemeinsame Besitz der Familie und das in den Edelsteinen angelegte Vermögen anderer verloren ging. Dieses Ereignis hat den sonst so unerschütterlichen Mose fast für ein Jahr körperlich und seelisch zerrüttet; hatte er doch von nun an auch noch für die Witwe und eine kleine Tochter des Verstorbenen zu sorgen. Was hierbei Maimuni am meisten niederdrückte, war nicht sowohl der große materielle Schaden, als vielmehr das Bewußtsein, fortan vielleicht die sorglose Muße, in der er dank des Bruders geschäftlicher Tätigkeit ganz seinen Studien hatte leben können, für immer entbehren zu müssen. Aber auch der Verlust des teuren Bruders selbst, den er einen Zaddik nennt, erschütterte ihn gewaltig. Hatte er ihn doch gleichsam „auf seinen Knien erzogen", in ihm einen strebsamen und verständnisvollen Schüler gefunden, der nicht nur den Talmud, sondern auch die Grammatik der hebräischen Sprache beherrschte[1]), und an dem er darum mit allen Fasern seines Herzens hing. Was Wunder, daß er diesen Schlag nicht verwinden konnte, und daß er noch nach Jahren, so oft er dieses Unglücksfalles gedachte, ja, so oft er der Bücher oder der Handschrift des Bruders ansichtig ward, von bitterem Gram übermannt wurde.

Indes war Maimuni nicht der Mann, der für die Dauer durch

---

1) In der Ed. Geiger a. a. O. heißt es והבין בדקדוק הלשון יחד, welch letzteres Wort in Kobez II, S. 37d fehlt. Ohne es mit Geiger in יחד zu verbessern, was auch keinen rechten Sinn gibt, glaube ich es erklären zu können als Hinweis auf die hebräische Sprache, die nach Spr. 17,7 als שפת יתר bezeichnet wird. Vgl. auch Lippmann, in der Einleitung zu seiner Edit. von Abraham ibn Esras S'fath Jether, S. 20.

Schicksalsschläge entmutigt und seiner Tätigkeit entzogen werden konnte. Nur wenige Jahre vergingen, und wir sehen ihn bereits in vollem Wirken für die Interessen des neuen Heimatlandes, denen er sich mit regem Pflichteifer widmete. Zwar mag er in seinem Fühlen nie ganz heimisch geworden sein in Ägypten, und die Erinnerung an das Land seiner Jugend, an Andalusien, war immer lebendig in ihm. Oft betont er seine Herkunft von den „nach Spanien gekommenen Exulanten Jerusalems" — nach Obadia v. 20 —; die Liebe zum Geburtslande bricht unversehens hervor, wenn er in einem fast 22 Jahre nach dem Verlassen desselben verfaßten Werk sagt: „bei uns in Andalusien"[1]).

Die günstige Lage der Juden in Ägypten unter den weniger fanatischen fatimidischen Herrschern und die äußerliche Anerkennung, die ihnen durch die Gewährung der Nagidwürde zuteil geworden war, hatte aber auch eine Kehrseite: im Inneren herrschte leider nicht die notwendige Einheit. Die Nagidwürde war auch nur ein Zerrbild des Exilarchats von Babylonien, die auch durch die Aspiration, die sie manchem ehrgeizigen und geldgierigen Streber eröffnete, nicht gerade zum besten der Judenheit beitrug. Zu der Zeit, als Maimuni nach Ägypten kam, fungierte, wie bereits bemerkt, Nathanael Hallevi als Nachfolger Samuel ben Hananias. Schon während dessen Amtsführung hatte ein ehrsüchtiger Mann, mit Namen Jaḥja, allgemein Sutta genannt, der sich aber auch die im bittersten Gegensatz zu seinem Wesen stehende Bezeichnung שר שלום „Friedensfürst" beilegte[2]), es versucht, unter Geltendmachung vermeintlicher Erbansprüche das jedenfalls mit hohen Einkünften verbundene Amt

1) Vgl. z. B. seine Bemerkung im Sefer Hamizwot, arab. Original ed. Bloch, S. 5, Z. 13—14, wo er von den Asharotdichtern spricht: אלאזהרות אלכתירה אלמולפה ענדנא פי אלאנדלס. Vgl. ferner die Äußerung in dem Responsum, Kobez I., NB. 143, S. 28a: והלכה למעשה אצלנו בכל ערי האנדלס.

2) Ich folge in der Darstellung dieser Episode der Abhandlung von D. Kahana: מגלת זוטא הרשע in Haschiloach, Bd. XV, S. 175 ff., wo das ganze einschlägige Material zusammengestellt ist. Vgl. auch Kaufmann in Monatsschrift 1897, S. 460—464. Auch Wertheimer in גנזי ירושלים I, S. 37—43, hat einen bedeutenden Teil der Sutta-Megilla veröffentlicht, aber den Nagid Samuel mit dem im 11. Jahrhundert in Granada wirkenden gleichnamigen Staatsmann verwechselt (!), daher er denn auch zwei verschiedenen Zeiten angehörende Berichte annimmt.

an sich zu bringen. Es war ihm auch gelungen, indem er den Nagid bei dem geldgierigen Herrscher[1]) verläumdete, Samuel zeitweilig zu verdrängen. Jedoch nur 66 Tage dauerte seine Herrlichkeit, während deren der Usurpator dem Volke genug Leid antat, bis der allverehrte rechtmäßige Nagid wieder zur Freude aller in sein Amt eingesetzt wurde und Sutta der allgemeinen Verachtung und dem Elend anheimfiel. Nach Samuels Tod versuchte Sutta durch das Angebot reicher Geschenke den Herrscher für sich zu gewinnen; indes, da seine Angaben über seine Schätze sich als erlogen erwiesen, schenkte ihm dieser kein Gehör. Erst beim Regierungsantritt eines neuen Kalifen[2]) gelang es dem Störenfried, für einen jährlichen Tribut von 200 Denaren das Nagidamt zu erlangen, das er nun vier Jahre in schonungsloser Härte ausübte, das Volk ausbeutend und sein Elend ins Maßlose steigernd. Mit seinem Hochmut verband er auch einen geradezu lasterhaften Lebenswandel. Selbst recht unwissend, suchte er sich durch Anhäufung vieler Bücher mit dem Schein der Gelehrsamkeit zu umgeben[3]). Einen schlimmen Helfer fand er an seinem Sohn, der den Vater um das Zehnfache an Schlechtigkeit übertraf. Sein Werk war es auch, die ägyptischen Juden bei dem sonst Bestechungsversuchen unzugänglichen Kalifen zu verläumden, daß sie mit seinen Feinden gemeinsame Sache machen und das Land verraten. Auch die eine Hoffnung, die die Juden Ägyptens auf den Weggang des dem Sutta befreundeten Heerführers nach Palästina setzten, scheiterte an den Ränken des Sohnes des Usurpators, dem auch vollständig Unschuldige zum Opfer fielen. So hatte Sutta viel Unheil über seine Glaubensgenossen gebracht. Diese haben ihn wegen der von ihm gewaltsam an sich gerissenen Würde eines „Fürsten der Fürsten" שר השרים — wie die Negidim genannt wurden — in treffendem und beißendem Spott mit einem bezeichnenden, in eine gleichbedeutende arabische

1) Gemeint ist wohl der letzte fatimidische Kaliph Al-'Adhîd, der 1160 seine Regierung antrat.

2) Das bezieht sich wohl auf den Regierungsbeginn von Saladin, der im Jahre 1169 erfolgte, was auch ganz gut zur Zeit dieses Ereignisses paßt.

3) Vgl. die überaus gelungene Darstellung des Verfassers der Sutta-Megilla, Abraham ben Hillel, in Haschiloach a. a. O., S. 181—182, wo in köstlichem Humor ein Bild von der Unwissenheit Suttas in jeder Hinsicht entworfen wird.

Wendung gekleideten Wortspiel, שר אלאשראר „Übel aller Übel" genannt und ebenso auch den von ihm sich selbst beigelegten Namen שר שלם in שור שלם „vollständiger Ochs" verwandelt. Endlich versuchte es der hochangesehene Dajjan, Isaak ben Sasson, nachdem er einen allgemeinen Buß- und Bettag angeordnet hatte, beim Herrscher den Klagen der Juden gegen den Gewalttäter Geltung zu verschaffen, was ihm auch endlich gelang. Sutta wurde schließlich gestürzt, und, mit dem wiederholten Bann belegt, gänzlich unschädlich gemacht. Ein Hauptverdienst ist aber hierbei sicherlich Maimuni zuzuschreiben, der allerdings selbst nirgends davon spricht. Er trat energisch mit allen seinen Kräften für die Sache des Rechtes ein, und, wenn er vielleicht auch zunächst seinen Willen nicht durchsetzen konnte, so gab er sicher den ersten Anstoß zu der Aktion gegen Sutta[1]), und hat nachher durch die Macht seiner Persönlichkeit und seine wissenschaftliche Bedeutung — trotz der Versuche Suttas, ihn an der Schaffung von Ordnung in religiösen Dingen zu hindern[2]) — derartig gewirkt, daß er den Freunden des Rechtes, die auch in ihm den Hüter und den Wiederhersteller des Gesetzes verehrten, auch ein moralisches Übergewicht verlieh. Wenn wir eine Äußerung in einem Briefe an Jephet ben Elia richtig verstehen, schwebte er sogar in Gefahr, infolge einer Verläumdung sein Leben einzubüßen[3]).

Sicherlich war es eine Folge von Maimunis energischem und erfolgreichem Auftreten gegen die Geißel seiner Glaubensbrüder, daß ihm offiziell die Nagidwürde übertragen wurde, die er nun als Berufener in wirklich fürstlichem Sinne ausüben durfte, indem Nathanael vor ihm gewiß von seinen Rechten zurückgetreten war. Bereits im Jahre 1172, also verhältnismäßig kurze Zeit nach seiner

1) Vgl. die Schilderung in der Sutta-Megilla a. a. O., S. 181 Afg.: עד השקיף צור ממעונים וריחם על המונים . . . . ושלח צייר אמונים משה הרב נר מזרח ומערב . . . . והשיב הדת ליושנה והעמידה על מכונה ויסר הצלם מן ההיכל ויפתח וגם יוכל ותחי ראשית התשועה על ידו לזרע ידידו.

2) Vgl. hierzu weiter unten.

3) Ich fasse in diesem Sinn die Worte in Kobez II, S. 37d auf: ועמידת מוסרים עלי להרגני, da sie auf eine durch den früheren Protektor in Fes, Abu'l 'Arab ibn Moischa gegen ihn vorgebrachte Anzeige der Apostasie zu beziehen, mir mit dessen früheren Stellungnahme zugunsten Maimunis unvereinbar erscheint, zumal auch hier von mehreren Denunzianten gesprochen wird.

Niederlassung in Ägypten, begegnet uns in einer Kethubba die Bemerkung, daß sie ausgestellt sei „mit Erlaubnis unseres Herrn Moses, des großen Lehrers in Israel“[1]). Indes gehen wir wohl kaum fehl in der Annahme, daß Maimuni selbst nicht die Nagidwürde mit den zu ihr gehörenden äußeren Machtmitteln ausgeübt hat, da er sich selbst über die geringe tatsächliche Bedeutung und die Gefährlichkeit dieser in Wahrheit nur schattenhaften Macht ganz unzweideutig ausspricht[2]). Er mag dem einen oder anderen der von ihm dazu für würdig befundenen Gelehrten die Befugnisse der Nagidwürde übertragen haben; so begegnen wir einem Sar Schalom als Nagid im Jahre 1496 der seleucidischen Aera = 1185 bis 1186 der üblichen Zeitrechnung[3]).

Zu den großen Aufgaben, die Maimunis Kräfte für das jüdische Gemeinwesen in Ägypten in Anspruch nahmen, gehört auch das Eingreifen in die dem traditionellen Judentum von dem Karaismus drohenden Gefahren. Die Anhänger dieser Sekte führten in Ägypten eine durchaus geachtete Existenz und waren dort, besonders in Alexandrien[4]), sehr zahlreich. Der Höhepunkt ihrer Machtentfaltung fällt allerdings noch in das 11. Jahrhundert, zu welcher Zeit Exilarchen, die uns teilweise dem Namen nach bekannt sind, an ihrer Spitze standen[5]). Es scheint nun, daß in diesem Lande, von dem aus doch einst der

1) Vgl. hierzu Kaufmann in Monatsschrift 1897, S. 215—216. (Allerdings hat vor kurzem Israel Friedlaender in der Festschrift für Hermann Cohen, Abtlg. Judaica, S. 257 ff., ein Begrüßungsgedicht an Maimuni veröffentlicht, das er dessen Lieblingsschüler Joseph b. Juhuda zuschreibt, und aus dem er, aus inneren Gründen, als das Jahr der förmlichen Ernennung Maimunis zum Nagid das Jahr 1187 erschließt. Vgl. bes. a. a. O. S. 259—260 Anm. 9).

2) Vgl. seine Äußerung am Ende eines Briefes an Joseph b. Jehuda (Kobez II, S. 31d): יכביד חבן יודע כי אלו הגדולות והשררות של היהודים בזה הזמן אינם אצלי הצלחה ולא טובה שלמיה מכוונת ולא רעה מיעטה חי השם יתברך אלא תכלית הטוב והעמל והיגיעה . . . כי המשתדר ירבו יגונותיו ועצבונותיו ושמא יכלימוהו ויבריונוהו הגוים ויפול ביד המלוכה.

3) Vgl. hierzu JQR VIII, S. 555. Unmöglich ist es, ihn wie Gottheil in Jewish Encyclopaedia V, S. 68, annimmt, mit dem oben geschilderten, sich gleichfalls den Namen Sar Schalom beilegenden Sutta zu identifizieren, was auch chronologisch schon ausgeschlossen ist.

4) Vgl. hierüber auch Jacob Faragi bei Asulai, Schem Hag'dolim, s. v. RMBM.

5) Vgl. hierüber Gottheil, Jewish Encyclopaedia, V, S. 70, dessen Angaben jedoch im allgemeinen mit Vorsicht aufzunehmen sind, und Poznański in RÉJ XLVIII, S. 163 bis 164.

große Gaon Saadia seine energische und erfolgreiche Bekämpfung der Karäer begonnen hatte, sich die Gegensätze zwischen diesen und den Rabbaniten allmählich zu verwischen anfingen. Als ein bedeutsames Zeichen hierfür ist jedenfalls die Heirat zwischen dem rabbanitischen Exilarchen David ben Daniel und einer Karaitin anzusehen[1]). Wahrscheinlich ist diese aber nicht das einzige derartige Vorkommnis gewesen, und zum mindesten entsprang hieraus eine Vernachlässigung des gerade für die Erhaltung der Reinheit des jüdischen Hauses seitens der Frauen zu beobachtenden Vorschriften. Die Innehaltung der Verordnung für das rituelle Tauchbad war, mit ganz geringen Ausnahmen, außer acht gelassen worden, und die Frauen hatten sich die karaeische Art der Übung dieses Gebotes angeeignet, während andererseits manche unnötige Erschwerungen von den Karäern übernommen worden waren[2]). Schon wiederholt[3]) hatten die ägyptischen Gelehrten[4]), und auch Maimuni selbst, diesen Übelständen zu steuern versucht, jedoch hierbei keinen nennenswerten Erfolg erzielt. Da kam endlich im Jahre 1176[5]) durch Maimunis energische Initiative die Angelegenheit wieder in Fluß. Er sammelte noch neun der angesehendsten Richter und Gelehrten um sich und erließ mit ihnen gemeinsam eine sogenannte Tekana, in der zunächst das Verwerfliche der bisher von den Frauen befolgten Praxis geschildert, dann aber bestimmt wird, daß jede Frau, die eine der drei in Betracht kommenden

1) Vgl. hierüber JQR XIII, S. 220 und an den in vor. Anm. genannten Stellen.

2) So z. B. betreffs Erklärung einer Wöchnerin als unrein für 40—80 Tage. Vgl. Mischne Tora, Issure Biah Cap. XI, § 15.

3) Ich folge in nachstehendem dem von Israel Friedlaender in Monatsschrift 1909, S. 469 ff., veröffentlichten Original des betreffenden Maimunischen Responsum, wonach die Wiedergabe in Mordechai Tamas Sammlung P'êr Hadôr Nr. 152 und in Kobez I, Nr. 149 wesentlich zu ergänzen und zu verbessern ist.

4) Dies ergibt sich ganz deutlich aus dem Original bei Friedlaender a. a. O., S. 475: וצאר כל ואחד מנּא עלי אנפראדהא ועגד אגתמאענא יתפקּד אלך, während die Worte bei Tama und im Kobez, wo es heißt: ודמס לבנו על כי כל הת"ח חלק לבם איש לדרכו פנה ואין איש שם על לב את אשר ישנו פה eine auf offensichtlicher Verkennung des arab. אנפראדהא beruhende, durch nichts zu begründende schwere Anklage gegen die einheimischen Rabbinen enthalten.

5) Vgl. Friedlaender a. a. O., S. 470, wodurch Grätz' Vorschlag, VI [3], S. 283, Anm. 3, fast vollständig gerechtfertigt erscheint.

Hauptvorschriften verletzt hat, ohne jeglichen Anspruch auf ihre in der Ketubba garantierten Rechte, den Scheidebrief erhalten soll, und daß ebenso jede Witwe, wenn sie ihre Ansprüche geltend macht, einen feierlichen Eid darauf leisten müsse, daß sie niemals sich einer Übertretung des rabbanitischen Ritus schuldig gemacht hat. Einem jeden jüdischen Gerichtshof in Ägypten wurde fortan unter Anwendung des großen Bannes die Verpflichtung auferlegt, nach dieser Tekana zu entscheiden. Ferner wurde von dem Kollegium bestimmt, daß jeder jüdische Ehegatte, der erwiesenermaßen von der Übertretung dieser Verordnung durch seine Frau Kenntnis hatte, mit ihr darin übereinstimmte und sie nicht zur Anzeige gebracht, dem schärfsten Bann, der Preisgabe seines Vermögens und der Ausstoßung aus der Gemeinde, anheimfallen solle[1]).

---

1) So geht deutlich hervor aus dem Schluß des arab. Originals von Maimunis Responsen, das, ehemals von Mordechai Tama benutzt, nun im Besitz von Prof. Simonsen in Kopenhagen ist (vgl. ZHB II, S. 151—153). Mit der gütigen Erlaubnis des Eigentümers — dem ich für Überlassung des kostbaren Ms. und seiner anderen Maimonides-Schätze hiermit nochmals aufrichtig danke — gebe ich die betr. Stelle hier wieder aus Nr. 184 der Handschrift, wo sich übrigens auch die falsche Jahreszahl 4977 = 1227 findet. יכדלך הסכמנו אן אי רגול צח אנה ואטא (Ms. אטא) זוגהא עלי אחד הדה אלשלש עברות וכאן יעלם בהא וסכת ענהא ולם יקול דלך בבית דין אלי וקת אלגירושין פאן יפעל בדאלך אלרגול מן אלחרם ואלנדוי ואלאהאנה ואלהפרשה מן אלצבור והפקרת ממון בחסב מא תצל אידי בית דין מן אלעמל בדלך אלשכץ ובחסב מא יראה בית דין ובחסב אלזמאן והסכמני על כל זה הסכמה גמורה נחן אלכאתמון. Ganz derselben Anschauung gibt auch Maimuni selbst Ausdruck in einem Responsum desselben Ms., Nr. 116, das in Kobez I, Nr. 116, in ganz anderer Fassung, zusammen mit einem anderen Thema und in P'êr Hadôr, Nr. 119 wohl allein, aber in derselben entstellten Form wiedergegeben wird. Im Ms. lautet die Anfrage nur, ob eine Frau, die nicht das rituelle Tauchbad nimmt, Anspruch auf die Ketubba hat oder nicht, worauf Maimunis wörtlicher Bescheid folgt, daß man sich auch vergewissern müsse, ob es mit Einverständnis des Mannes geschehen sei; in diesem Fall würde gegen denselben, wenn er es zugibt, mit dem Bann unter Nennung des höchsten Namens und, wenn er es leugnet, mit der gewöhnlichen Form des Cherem vorzugehen sein; die Frau aber habe keinerlei Anspruch auf die Kethubba. Das Responsum lautet: ותורני הדרת אדוננו רבי משה יחיל עד פי מסאלה סאל ענהא פי מן לם תטבל הל להא חק אם לא פאגאבנא והדא נץ אלגיאב אית באית ימלה במלה: אלגיאב. לא חק למן לם תטבל פי חכם אלשרע וגה אלחכם פי דלך אן יסאל אלזוג ויקאל לה אד ועלמת אנהא לא תטבל לאי שי גאמעתהא פאן קאל מא עלמת בדלך בל הי כאדעתני יקאלת אנהא טבלת ואקרת הי אנהא לם תטבל פלא חק להא ואן אנכרת החלף בנקיטת חפץ ואן אדעת באנה יעלם באנהא לם תטבל ויטאהא עלי דלך יחרם אלזוג באסם מפרש אן אקר אי סתם אן אנכר ולא חק להא עלי אי חאל כאן וכתב משה.

Maimonides zeigte sich hierbei ganz als der Sohn seines Stammlandes Spanien, wo auch noch in seiner Jugend, und besonders im christlichen Teil, die Karäer mit den Waffen des Geistes durch Abraham ibn Daûd und denen der staatlichen Gewalt durch Jehuda ibn Esra gänzlich gedemütigt worden waren[1]). Der durch jene Vorgänge in ihm entfachte Eifer, gestärkt wohl auch durch die vordem in Fes bestandenen Kämpfe für die Religion der Väter — obwohl dort, wie im ganzen Maghreb der Karäismus unbekannt, zum mindesten aber herzlich unbedeutend war — ließ auch ihn nicht eher ruhen, als bis er den Einfluß jener Sekte, der auch am Hofe groß gewesen sein muß und dadurch auch leicht die Rabbaniten in ihre Netze ziehen konnte, gebrochen hatte[2]). Erleichtert hat ihm wohl die Niederringung des karäischen Einflusses der Umstand, daß damals diese Sekte keinen irgendwie nennenswerten Gelehrten aufzuweisen hatte. Denn wir kennen aus jener Zeit nur den Verfasser eines Gesetzbuches Israel ben Daniel al Kumîsî, der auch der Alexandriner genannt wird[3]).

Indes wenn Maimuni auch, um das rabbanitische Judentum vor allen Gefahren zu schützen, mit unbeugsamer Schonungslosigkeit vorging und auch in religiöser Beziehung eine strenge Scheidelinie gegen die Karaeer zog, indem er sie z. B. als ungeeignet zur Ergänzung der erforderlichen Zehnzahl für das öffentliche Gebet erklärte[4]),

---

1) Vgl. hierzu Abr. ibn Daûd in Sefer Hakabbala bei Neubauer, Mediaeval etc. I, S. 79—80 und Graetz, Gesch. VI[3], S. 158—159.

2) Dies geht deutlich hervor aus dem von Moses ben Nachman zur Verteidigung des More Nebuchim an die französischen Gelehrten gerichteten Schreiben (Kobez III, S. 8d Ende): מי הכה הצדוקים אשר היו כגבורים חוסים מי נתן הביתוסים לשיסים הלא הרב ז"ל כי ה' עמו והוביש רוכבי סיסים והוציא אדיריהם מחצר מלך מצרים מפחדו יגודו ומשאחו חרדים.

3) Vgl. Steinschneider, Arab. Literatur d. Jud., § 70, S. 113—114. — Wie Gottheil in der Jewish Encyclopaedia a. a. O. dazu kommt, Mose Dar'ai als karäischen Gelehrten anzugeben, ist mir unerfindlich, da er von Maimuni in einem Gutachten (Kobez I, Nr. 26, S. 7c) mit der üblichen Eulogie als Gewährsmann für die rituelle Praxis angeführt wird. Er ist sicher ein maghrebinischer Gelehrter gewesen. Vgl. Toledano a. a. O., S. 25—26.

4) Vgl. hierüber Kobez I, Nr. 78 (S. 17b—c). Im Original (Ms. Simonsen Nr. 49) ist auch die Anfrage enthalten, ob man zu 5 Rabbaniten ebensoviele Karäer behufs Ergänzung hinzuziehen dürfe, ferner wird Belehrung über die Differenzen zwischen den beiden Sekten erbeten.

so hat er doch, was den Verkehr mit den einzelnen Karäern betrifft, sich in einem durchaus humanen, dem echt talmudischen Geist der Duldung entsprechenden Sinn ausgesprochen. Auf eine Anfrage[1]), wie man sich den Anhängern Anans gegenüber im Privatumgang zu verhalten habe, antwortete er, daß man, sofern jene sich der Verunglimpfung der rabbinischen Traditionen enthielten, ihnen die jedem Menschen zu erweisende Ehre schulde, sowie alle durch die Religion wie durch die gute Sitte gebotenen Pflichten der Nächstenliebe an ihnen zu erfüllen habe. Müsse man doch erstere sogar an Nichtjuden üben, geschweige denn an den Karäern, die doch auch, gleich uns, Nachkommen Jakobs seien[2]). Maimuni beruft sich hierbei auf einen Bescheid des Gaons Hâi, der es für zulässig erklärt, karäische Kinder sogar am Sabbat in den Bund Abrahams einzuführen. Man müsse daran denken, daß durch solches Entgegenkommen die Anhänger dieser Sekte vielleicht dem traditionellen Judentum zugeführt werden könnten. Ob freilich seine Erwartung sich erfüllt hat, läßt sich nicht feststellen[3]). Vielleicht aber ist als eine nachträgliche Wirkung von Maimunis Verhalten gegenüber den Karäern, das sicher von seinem Sohne Abraham fortgesetzt wurde, anzusehen, daß gegen Ende des Jahres 1213 eine große Anzahl von Karäern an einem Tage ohne jeden Widerspruch in den Verband des rabbanitischen Judentums aufgenommen werden konnte[4]).

Dieser Zug der Milde in Fragen der allgemeinen Judenheit, ein Ausfluß seiner wahren Demut, offenbart auch eine Antwort auf die Frage eines frommen und gelehrten Proselyten O b a d i a, der darüber belehrt sein wollte, ob er in den betreffenden Gebeten die Worte אלהינו ואלהי אבותינו und andere die Auserwählung

1) Vgl. Kobez, Nr. 163.

2) Maimuni bedient sich hier der Wendung: שחם מתולעת יעקב. Vielleicht wollte er mit dieser Bezeichnung „der Wurm Jacobs" — nach Jes. 41, 14 — darauf hinweisen, daß die gemeinsame, immerhin drückende Lage zur Einigkeit ermahne.

3) Uns liegt hierüber nur vor eine Äußerung von Jonathan Hakohen aus Lunel im Kobez I, Nr. 24, S. 6a, Z. 9—11 v. unten: להחזיק בדרך ישרההמטים עקלקלותם אשר ארחיתיהם עקשים ונלוזים במעגלותם ולהוכיח לרגעים סילונים ועקרבים ולהשיב מעון רבים.

4) Vgl. Responsen des Bezalel Aschkenasi Nr. 3 (Seite 2ª Afg.). [Nach Graetz Bd. VII³, S. 279 Anm. 2. hat sich dieses Ereignis erst i. J. 1313. zugetragen.]

und die Vorgeschichte Israels betreffende Wendungen aussprechen dürfe[1]). Hierauf erfolgt der Bescheid, daß ihm dies alles gestattet sei, da er als „Ger Zedek" doch gleichsam ein Sohn Abrahams sei, der es sich zur Aufgabe gemacht, die Anerkennung des einzigen Gottes zu verbreiten. Das Judentum kenne nach den Aussprüchen in Num. 15, 15 und Jes. 56, 3 keine Zurücksetzung der Proselyten. Seien doch auch die aus Ägypten Herausgezogenen größtenteils erst durch Moses der wahren Religion zugeführt worden. Der Anfragende solle seine Ansprüche auf Zugehörigkeit zu uns sich nicht verkümmern lassen: wenn wir für dieselbe die Erzväter anführen, so könne er auf sein direktes Verhältnis zum Weltenschöpfer sich berufen, wie es aus Jes. 44, 5 hervorgehe.

V.

Es ist nun selbstverständlich, daß ein Mann wie Maimuni, der mit der Festigkeit des Willens auch wahre Herzensbildung verband, berufen sein mußte, für die Juden in der Diaspora als Tröster in schweren Zeiten zu wirken. Eine solche Aufgabe fiel Maimunis im Jahre 1171 bis 1172 zu, als die Gemeinden in Jemen durch Jacob ben Natanael al-Fajjûmî in ihrer harten Bedrängnis und Gewissensnot sich zu ihm wandten, dessen Lob ein Schüler, Salomon Hakohen, auch nach diesem entlegenen Lande getragen hatte. Der genannte Jacob entstammte jedenfalls einer aus Oberägypten nach dem Jemen eingewanderten Familie; sein Vater war auch philosophisch gebildet und der Verfasser eines bis auf ein kleines Stück der Vorrede noch nicht veröffentlichten Werkes בסתאן אלעקול „Garten der Intellekte"[2]).

Von Fajjûm aus, der Geburts- und ersten Wirkungsstätte Saadias, des bedeutendsten Vorläufers von Maimonides, war in der zwischen dem Wirken dieser beiden Lehrer liegenden Zeit das geistige

1) Vgl. Kobez I, N.r 158 (S. 34a—b). In dem arab. Originalmanuskript findet sich dieses Responsum meines Wissens nicht.

2) Vgl. hierüber Gottheil in Steinschneider-Festschrift, S. 144—147 und Steinschneider, Jüd.-Arab. Literatur, § 147, S. 182. Da die Abfassungszeit des genannten Werkes vollkommen mit der Zeit von Jacobs Vater übereinstimmt, halte ich Sts. Zweifel an der Identität nicht für berechtigt.

Leben der Juden Jemens beeinflußt worden. Nur sehr weniges erfahren wir überhaupt von ihrem Leben und geistigen Streben[1]); einige Inschriften künden höchstens vom Vorhandensein von Gelehrten[2]). Um so treuer bewahrten sie aber dafür die schriftlichen Denkmäler früherer Zeiten in Bezug auf die Bibelinterpretation, wie später auch in bezug auf die Midraschim. Die Werke Saadias haben in ihrer Mitte treue Pflege gefunden, und die Rettung einer Anzahl von Fragmenten der Bibelkommentare des großen Gaons und seiner Schüler verdanken wir teilweise ihnen[3]).

Zu jener Zeit nun waren leidvolle Ereignisse über die Juden Jemens hereingebrochen. Die durch den Übergang Ägyptens von den Fatimiden an die Ayyubiden entstandenen Wirren benutzte ein dem schiitischen Bekenntnis fanatisch zugetaner Häuptling jenes Landes zur Aufwiegelung gegen Saladin und, indem er der Bewegung einen religiösen Untergrund verlieh, wollte er besonders die Juden, die die Gleichheit des Bekenntnisses in Jemen störten, ausrotten, sofern sie sich nicht zum Islam und zur Verehrung seines Stifters bekehrten. Die so dem Bestand des Judentums von außen drohende Gefahr wurde noch erhöht durch die unterwühlende Wirkung des Werkes eines Apostaten — höchstwahrscheinlich Samaûal ben Jaḥja ibn Abbas al Maghribi, Verfasser des Ifḥâm al Jahûd, des „Zumschweigenbringen der Juden“[4]) — dessen Aus-

1) Über die literarische Tätigkeit der Juden Jemens vgl. Neubauer in JQR III, S. 604 ff., Bacher, Einleitung zu: Die hebräische und arabische Poesie der Juden Jemens, Jahresbericht, Budapest 1910.

2) Vgl. Neubauer a. a. O., S. 606.

3) Vgl. hierüber Poznański, Miszellen über Saadia, IV, in Monatsschrift 1902, S. 364 ff.

4) Vgl. über diesen und sein Werk Schreiner in Monatsschrift 1898, S. 123 ff.; Steinschneider a. a. O., § 149, S. 186 ff. — Daß Samauals Werk die Grundlage für die antijüdischen Bewegung gab, schließe ich unter anderem aus der Anwendung von Gen. 17, 2 und Deuteron. 33, 2, da er in seinem Ifḥâm sich dieser Stelle sogar im hebräischen Original bedient und die Gleichsetzung des Zahlenwerts von במאד מאד mit מחמד von ihm herrührt. Vgl. Schreiner a. a. O., S. 177 und Anm. 1. Indes ist es doch wohl sehr gewagt, Ibn Abbas selbst als Propagator des Islam unter den Juden Jemens auszugeben — wie es Geiger, Mose ben Maimon, S. 28 u. S. 68, Note 48 tut —, da uns aus dessen Autobiographie weder von agitatorischen Reisen, noch von einem Aufenthalt in Jemen etwas bekannt ist.

führungen den Abfall unter den ehemaligen Religionsgenossen zu fördern sucht. Unter anderem wurde dort in die Tora selbst eine Ankündigung Mohammeds hineingedeutet, daß nämlich die sich in Gen. 17, 2 auf Ismael beziehenden Worte במאד מאד in ihrem Zahlenwert dem Namen des Propheten gleichkomme; auch wurden die alten Anwürfe der islamitischen Polemiker gegen die rabbinische Tradition hervorgesucht, daß sie nämlich das Gesetz absichtlich fälschen, und daß dessen Vorschriften der Abrogation ausgesetzt seien. — Wenn schon hierdurch die Gemüter der Juden verwirrt und ihre Glaubensfestigkeit erschüttert waren, so trug vollends zur Ratlosigkeit derselben bei das Auftreten eines trügerischen Messias, wie er kurz zuvor in der Person des David Alroi in den Euphratländern erschienen war. Anknüpfend an das auch in dem jüdischen Schrifttum seit Saadia ausgesprochene Thema von der Berechnung des Erlösungsjahres (חשבון הקץ[1]), suchte er die gegenwärtigen Leiden der Juden als „Vorwehen des kommenden Messias" darzustellen, so daß nun die geistig keineswegs hochstehenden Jemeniten ganz ratlos waren. In dieser verzweifelten Lage wandte sich nun Jacob ben Natanael al Fajjumi, der einem Lehrhause in Jemen vorstand, an Moses ben Maimon mit der Bitte, durch die Macht seines Wortes und moralischen Einflusses hier in den Riß zu treten und belehrend, wie auch aufklärend zu wirken. Gern war Maimuni hierzu bereit, und so erließ er an die Hartgeprüften ein Sendschreiben in arabischer Sprache, das allgemein unter dem hebräischen Namen „Iggeret Teman" bekannt ist[2]) und von einem späteren Bearbeiter treffend „Petach Tikwa", „Öffnung einer Hoffnung", nach Hosea 2, 17 genannt wurde. In diesem Sendschreiben versteht es Maimuni, den gelehrten und tief gründlichen Ausführungen auch einen warmen Herzenston zu verleihen. Er versucht, die Glaubensgenossen zu trösten, „ihre

1) Vgl. hierüber Poznański, Miszellen über Saadia III (Berechnung des Erlösungsjahres bei Saadia), Monatsschrift 1900, S. 400 ff., wo ein reichhaltiges Material über das ganze Problem zusammengetragen ist.

2) Vgl. darüber Steinschneider a. a. O., § 158 sub 10., S. 209—210. — Vom arab. Original, das kürzlich vom Jewish Theological Seminary in New York erworben wurde, plant Israel Friedlaender eine Edition.

erschlaffenden Hände zu kräftigen, die zusammenzubrechen drohenden Knie zu stärken" durch den Hinweis darauf, daß alle diejenigen Herrscher, die bisher das jüdische Volk seiner Lehre wegen zu vernichten drohten, nicht nur nichts gegen dieses vermocht haben, sondern selbst dem Untergang verfielen. Wenn nun jetzt versucht werde, teils durch List, teils durch Gewalt die Juden ihrem Glauben zu entfremden, so solle man wissen, daß alle Bestrebungen, uns eine vollständige Übereinstimmung der neuen, unter Gewalt sich bahnbrechenden Religion mit der unsrigen glauben zu machen, ergebnislos seien. Es sei doch der lebendige, empfindende Mensch nicht zu vergleichen mit einer vom Künstler angefertigten Statue, die nur menschliche Züge trägt. — Nach einigen gehaltvollen Äußerungen über die ewige Kraft der jüdischen Religion, schließt Maimuni diesen ersten Teil des Briefes mit einer eindringlichen Mahnung zum Ausharren trotz aller Leiden, von denen auch unsere Vorfahren nicht verschont waren, und mit der Mahnung, lieber die Orte, an denen man die Religion nur unter Gefahren ausüben könne, zu meiden, als sich auch nur leichter Übertretungen schuldig zu machen.

Maimuni geht nun auf die Entstellungen der Bibelverse Gen. 17, 2 und Deut. 33, 2 in dem Werk des Apostaten näher ein, widerlegt erstere mit der Bemerkung, daß dort nur die numerische Überlegenheit gemeint sei, letztere mit dem Einwand, daß, falls aus ihr eine Berechtigung von Mohammeds Prophetie abgeleitet werden solle, anstatt des Präteritum הופיע das Futurum יופיע gebraucht worden wäre. Eine verwerfliche Kampfesweise sei es, eine Stelle wie Deut. 18, 15 aus dem Zusammenhang zu reißen und willkürlich zu deuten. — Zuletzt kommt Maimuni auch auf die Berechnung der Erlösungszeit zu sprechen, wobei er Saadias Bemühungen in dieser Hinsicht als durch die Verhältnisse der Zeit geboten entschuldigt[1]). Eindringlich warnt er vor der Hingabe an die Astrologie. Man solle von dieser Afterwissenschaft sich gleichsam reinigen und sie wie ein unreines Gewand abtun, da sie zum Aberglauben führe und dazu verleite, alles, was über uns kommt, dem reinen Zufall zuzuschreiben. Für eine solche Ansicht aber werden in der Strafandrohung Lev. 26, 14 ff. vermehrte Heim-

1) Vgl. hierzu jetzt Monatsschrift 1911, S. 231, und ebendort, Anm. 4.

suchungen angesagt. Nachdem er einige Berechnungen früherer Gelehrter einer Kritik unterzogen, ermahnt er die Glaubensgenossen, anstatt solchen Voraussagen Gehör zu geben, auf die göttlichen Verheißungen von der Erlösung und von dem Untergang der feindlichen Gewalthaber zu vertrauen. — Es ist nun aber interessant, festzustellen, daß Maimuni, obwohl er die Anstellung von derartigen Berechnungen als etwas Unsicheres bezeichnet, doch eine in seiner Familie überlieferte mitteilt, wonach das Wiederauftreten des prophetischen Geistes als Vorläufers der messianischen Zeit für das Weltjahr 4976 = 1216 der üblichen Zeitrechnung zu erwarten wäre[1]). — Schließlich geht der Verfasser auf die Art des angeblichen Messias ein, den er als unzurechnungsfähig bezeichnet, zugleich seine Anhänger mit ihrer geringen Bildung und ihrer verzweifelten Lage entschuldigend. Er schildert nun das Wesen des wahren Messias, der alle Propheten, mit Ausnahme Moses', übertreffen werde. Den Pseudomessias nun sollten die Juden für mehrere Tage gefangen setzen, bis die Nichtjuden sich von seiner Schwachsinnigkeit überzeugt hätten, dann aber sollten sie ihm zur Rettung verhelfen. Jedenfalls aber müßten sie versuchen, ihn unschädlich zu machen. Nachdem nun Maimuni die Gefährlichkeit des ismaelitischen, schon von den Sehern der Bibel vorausgesagten Weltreiches für unser Volk dargetan, rät er, sich in Geduld zu fassen und die Machthaber nicht durch Begünstigung solcher Hirngespinste noch mehr zu erzürnen, da selbst unsere friedliche Gesinnung ihre Feindseligkeit nicht zu bannen vermag. Als warnende Beispiele führt er die verschiedenen im Orient und Okzident auftretenden Pseudomessiasse an. Indem nun Maimuni mit den innigsten Wünschen für die hart bedrängten Jemeniten und für Jacob ben Natanael selbst schließt, bittet er, das Schreiben möglichst zu verbreiten, jedoch zu verhindern, daß es in die Hände Unberufener falle. Seine eigene Furcht, die ihn bei Abfassung des Briefes beschlichen, habe er mit dem Bewußtsein niedergerungen, daß er ein für das Glück der Allgemeinheit wichtiges Werk vollbringe, zumal nach einem Worte

1) Vgl. Bacher in RÉJ XXXIV, 101—105. — Über andere Berechnungen des Erlösungsjahres für die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts vgl. Stern im Magazin 1887, S. 113—114.

unserer Weisen, „Sendboten eines gottgefälligen Werkes niemals Schaden erleiden".

Die Wirkung des Sendschreibens auf die Juden Jemens war eine tiefe und heilsame. Sie wurden tatsächlich in ihrer Treue zur väterlichen Religion und in ihrem Gottvertrauen gestärkt und überstanden die harten Tage der Prüfung, bis durch Saladins Regierungsantritt geordnete Zustände im Lande wiederkehrten, ohne daß sie freilich in späteren Zeiten von Verfolgungen, allerdings leichterer Art, und verächtlicher Behandlung verschont blieben. Das Andenken Maimunis aber, der ihr Tröster und Retter war, lebte als ein gesegnetes in Jemen fort. Nicht nur, daß er fortan als die einzig maßgebende Autorität galt, besonders, was das Ritual betrifft[2]), auch im Kaddischgebet gedachten sie, im Zusammenhang mit den „Lebenstagen des ganzen Hauses Israels", auch des Mannes, der ihre Herzen erhoben und ihr Los erleichtert hatte[3]): eine Ehrung, die einst nur den Exilsfürsten zuteil wurde.

VI.

Durch den Brief nach Jemen lernen wir Maimuni als einen Mann kennen, der alle Fähigkeiten besaß, die einem Führer in Israel und einem Lehrer seines Volkes eignen mußten. Dem Beruf eines Helfers suchte er auch sonst über die Grenzen seiner Heimat hinaus gerecht zu werden, indem er im Jahre 1172 als erster einen Hilferuf ergehen ließ zur Auslösung von Gefangenen, wahrscheinlich von jemenitischen Glaubensgenossen, wobei er sich eines gewissen Aaron Halevi als Bundesgenossen bediente[4]).

In ganz besonderem Maße betätigte aber Maimuni die in vorstehendem gekennzeichneten Eigenschaften als rabbinischer Lehrer und Führer der ägyptischen Gemeinden und als Berater der auswärtigen Glaubensgenossen, die sich in den verschiedensten

1) Vgl. hierzu jetzt die Mitteilungen in Bachers Einleitung der genannten Programmschrift: Die hebr. und arab. Poesie der Juden Jemens.

2) Vgl. hierüber Elbogen in Bd. I dieses Sammelwerkes, S. 320—321.

3) Vgl. den Brief Moses ben Nachmans an die französischen Rabbinen (Kobez II, S. 8d—9a) auf Grund persönlicher Mitteilungen.

4) Vgl. das von Margulies in Monatsschrift 1900, S. 8—11 veröffentlichte Autograph Maimunis.

Angelegenheiten seine Entscheidung erbaten. Zeugnis geben hiervon seine Bescheide, die, zumeist in arabischer Sprache geschrieben, in hebräischer Übersetzung jedoch nur mangelhaft an Zahl und Form vorliegen[1]). Seine Gutachten sind vielfach in lapidarer Kürze gehalten, sofort auf den Kern der Sache eingehend; nur manchmal ergeht er sich, wo er es für angebracht hält, in längeren Ausführungen. Bei allem Selbstbewußtsein tritt immer sein bescheidener Sinn hervor, als Zeichen wahrer Größe sowohl, was den von ihm vertretenen Stand im allgemeinen, als auch, was seine eigene Person betrifft. So schließt er einmal einen Bescheid an das geistige Oberhaupt einer Gemeinde, das sich wegen des Ungehorsams eines Mitgliedes bei ihm Rat erholt[2]), mit der Mahnung, daß der religiöse Führer, selbst wenn er noch so bedeutend sei, die seiner Seelsorge Anvertrauten mit Ruhe leiten und auch mitunter sogar einen Verzicht auf die ihm schuldige Ehre leisten müsse, da dann auch die Worte des Rabbiners leichter Eingang in die Herzen finden würden. — Ein anderes Mal ruft er, der damals schon im Zenith seines Ruhmes stand, den Gelehrten der Gemeinde Lunel, die in einer Anfrage[3]) versicherten, daß sie „von seiner Entscheidung nicht nach rechts oder links weichen werden, indem Maimuni allein gleichsam auch das numerische Übergewicht ihnen gegenüber habe, da sie in der Verbannung nur eine Minderheit darstellen und zudem in einem Lande wohnen, wo das Vergessen sich ihrer bemächtigen könne" — in edler Bescheidenheit die Worte zu: Verkleinert euch nicht selbst;

---

1) Bekanntlich hat Mordechai Tama aus einem im Jahre 1475 beendeten Kodex, jetzt im Besitz von Simonsen-Kopenhagen, den größten Teil unter dem Titel P'êr Hadôr, meistens aus dem Arabischen übersetzt, nach dem dortigen schon hebräischen Texte (vgl. Anm. 2), herausgegeben, die dann in die Sammlung von Lichtenberg übergingen. Responsen in arabischer Sprache enthält auch ein Kodex der Bodlejana, Neub. 814, und zwar 40 Nummern, in hebräischer Sprache auch ein Kodex derselben Bibliothek, Neub. 2359.

2) Vgl. Kobez I, Nr. 7 Ende, S. 3c nach Cod. Simonsen u. 159, wo schon hebräisch. Das arabische Original findet sich im Cod. Bodlejana, Neubauer 814, Nr. 40, wo der Eingang viel mehr Lobeserhebungen bietet, als in Kobez a. a. O. Nach dem Original ist sie datiert vom Tammus 1502 Seleuc. = 1190 d. gew. Zeitrechnung.

3) Vgl. Kobez I, Nr. 43, S. 11a.

seid ihr auch nicht meine Lehrer, so seid ihr doch meine teuren, vertrauten und gleichwertigen Genossen.

In der ersten Zeit ließ er vielfach seine Bescheide von den einheimischen bewährten Gelehrten, mit denen er auch die Tekana gegen die Übertretung der Reinheitsvorschriften gemeinsam verordnet hatte, approbieren. Wir ersehen daraus seine Bescheidenheit in der äußeren Betätigung des rabbinischen Amtes, die er nach einem Bericht seines Sohnes Abraham sogar seinem geringsten Schüler gegenüber bewies[1]), und zugleich auch seine Kollegialität. Aus den Zustimmungen der Rabbinen ist übrigens auch eine hohe Wertschätzung für die Person und die Bedeutung des fremden Gelehrten zu entnehmen. Von den Mitunterzeichnern des oben erwähnten Erlasses über die Reinheitsvorschriften sind es der alte Isaak ben Sossan und Samuel ben Saadia, die sich mit den Bestimmungen Maimunis öfters ausdrücklich einverstanden erklären, und zwar teils einzeln[2]), teils zusammen[3]). Ersterer, dem bei der Unschädlichmachung des Usurpators Sutta eine gewichtige Rolle zufiel, nennt ihn daher einmal הרב המובהק, den „ausgezeichneten und hervorragenden Lehrer“[4]). Einmal hebt er auch hervor, daß niemand von den großen Gelehrten einer abweichenden Meinung ist[5]). Aber auch andere Gelehrte und hervorragende Persönlichkeiten waren gern bereit, dem aus dem Maghreb Eingewanderten ihr Einverständnis mit seinen

1) Vgl. die Mitteilung in meiner Edition aus der Kifâjat-al-'Abidîn, in der Lewy-Festschrift, hebr. Abteilg., S. 44. — Vgl. übrigens auch das Selbstzeugnis Maimunis in dem Brief an seinen Schüler Joseph ben Jehuda, bei Munk, Notice sur Joseph b. Jehouda (Paris 1842), S. 67.

2) So Samuel allein im Cod. Simonsen 119: אנא מיאפק עלוי גמיע דלך ובה אקול וכתב שמואל הלוי ב' ר' סעדיה זצ"ל: ich stimme mit all diesem überein und spreche danach Recht, ferner cod. hebr. Bodl., Neub. 2359, Nr. 17, 18; Isaak allein ibid. Nr. 39, 47, 60, 63, 64, 194.

3) Cod. hebr. 14, 19, 62. Dort fügt Samuel noch hinzu: אני מסכים עם זאת ההוראה ובה מורה. Vgl. übrigens auch schon die Mitteilung in den Exzerpten aus Josef Sambaris Chronik bei Neubauer, Mediaeval usw., I, S. 117, wo das arabische Original von Samuels Zustimmung gegeben ist.

4) Cod. hebr. Nr. 14.

5) Cod. hebr. Nr. 62: אני מסכים על זאת ההוראה יאין חילק עליה שום אחד מן החכמים הגדולים.

Entscheidungen auszudrücken. So einmal Salomo ben Sakkai und Perachja ben Joseph[1]), in Verbindung mit Isaak ben Sossan, und zweimal der ägyptische Rosch-Gola Jehuda ben Josia, und zwar das eine Mal zusammen mit Samuel ben Saadia und Isaak ben Sossan[2]), das andere Mal mit diesem und den zuletzt genannten[3]). Besonders die anerkennenden Worte des letzteren, bei all seinem Stolz auf seine Abstammung[4]) und bei der eifersüchtigen Peinlichkeit, mit der diese Persönlichkeiten auf ihre Würde achteten, lassen uns erkennen, welch hohes Ansehen sich Maimuni durch sein Wissen und seine Wirksamkeit erworben hatte. So sagt der Rosch Gola einmal, daß er, nach Einsichtnahme in dessen Bescheid, seine Richtigkeit befunden habe, weswegen man von demselben nicht abweichen dürfe[5]); ferner betont er, daß die Bestimmung Maimunis, dem er die ehrendsten Bezeichnungen beilegt, unwiderleglich und allein gültig sei[6]).

Es ist darum nicht zu verwundern, wenn Maimuni bei dem Rückhalt, den er bei den eingesessenen Gelehrten fand, und den ihn auszeichnenden Charaktereigenschaften ein segensreiches Feld für seine Tätigkeit fand. So sehr Maimuni darauf achtete, berechtigte heimische Bräuche zu schützen[7]), so sehr konnte er wiederum

---

1) Cod. hebr. Nr. 143.

2) Cod. hebr. Nr. 19.

3) Cod. hebr. Nr. 143.

4) An letztgenannter Stelle nennt er sich: יהודה הנשיא נשיא גלות כל ישראל בן יאשיה נשיא גלות כל ישראל בן שלמה הנשיא נשיא גלות כל ישראל נין [im Ms. עין!] הגבר הוקם על משיח אלהי יעקב ונעים זמירות ישראל ז"צ וק' לברכה ושלום. Vgl. auch Josef Sambari bei Neubauer a. a. O.

5) Cod. hebr. Nr. 192 sagt er: הבנתי בזאת השאלה והיא כתורה וכהלכה ואין לזוז ממנה.

6) Cod. hebr. Nr. 143 heißt es: הדין שחרץ רבי' ומורי' הרב הגדול קצין עם רב ממזרח ועד משרב משה בר' מימון זצ"ל הוא אמת ואין אדם שיוכל להשיב על דבריו כי נכוחים הם למבין וישרים הם למוצאי דעת ואין לנו לסמוך על משענת קנה הרצוץ ולהניח דברי אמת ולפנות אל רהבים ושטי כזב.

7) Vgl. z. B. hierzu Kobez I, Nr. 87, S. 18c—d u. Nr. 113, S. 21c. An letzter Stelle ist im Kobez der Passus קודם גמר ערבית nicht den Worten des Originals, Cod. Simonsen Nr. 100, entsprechend, wo es heißt: קבל תכריר אלצלאה עלי מוגב אלסנה, vor der Wiederholung des Gebetes, wie es die Vorschrift erfordert, womit wohl die תפלת מעין שבע gemeint ist; so auch richtig, im Cod. hebr. Nr. 188. קודם חזרת התפלה כמנהג.

energisch solchen Anschauungen entgegentreten, die er als mißbräuchliche Auslegungen eines Gesetzes erkannte, hierbei auf die Gepflogenheiten der neuen Umgebung keinerlei Rücksicht nehmend. Recht bezeichnend ist hierfür ein Responsum auf die Anfrage, ob bei einer zweimal verwitweten Frau, die sich weigert, die Leviratsehe einzugehen, dies als Auflehnung anzusehen sei gegen den rechtmäßigen Gatten, oder ob sie sich deswegen keinerlei Verlustes des ihr zustehenden Anteils der Ketubba und der Mitgift schuldig mache, weil sie, die schon zweimal den Gatten durch den Tod verloren, als gefahrbringend für die Ehe gelte (אשה קטלנית)[1]). Maimuni gibt seinem Erstaunen darüber Ausdruck, daß ernsthafte Talmudgelehrte nicht zu unterscheiden wissen zwischen einem von der Tora erlassenen Verbot und einer nur von den Rabbinen gewünschten Zurückhaltung. Es handle sich hier nur um eine nicht einmal gerechtfertigte Befürchtung, die aber vollkommen zurücktreten müsse hinter der Erwägung, daß einer zumal noch jugendlichen Frau die Wiederverheiratung schon deswegen nicht verwehrt werden dürfe, weil „man sie vor einer sittlichen Entgleisung schützen müsse. So", fährt er in seinem Bescheide fort, „hat man stets bei uns in Andalusien dieses Problem behandelt, und danach habe ich auch, bald nach meiner Niederlassung hier in Ägypten, meine Entscheidung getroffen." So habe man es auch in den Gerichtshöfen Isaak Alfassis und des Joseph ibn Migâs gehandhabt, indem man einer solch vermeintlich gefahrbringenden Frau es anheimgestellt hat, eine neue Ehe einzugehen. Vor derartigen ungerechtfertigten Befürchtungen dürfe ein biblisches Gebot nicht hintangesetzt werden, und der Gedanke hierzu

---

1) Vgl. Kobez I, Nr. 143, S. 27d—28b, P'êr Hadôr Nr. 146, Cod. Simonsen Nr. 151. Das arabische Original mit hebräischer Übersetzung gibt auch Goldberg im Hamaggid, Jahrg. X, Nr. 31—33. Vgl. auch hierzu die Ausführungen Rappaports in der Einleitung zu Freimanns Edit. des Hegjon Nefesch von Abraham b. Chija (Leipzig 1860), S. XXXV und die Bemerkungen von D. Joel, Der Aberglaube usw., Teil II, Bresl. 1883. S. 57 ff.

dürfe keinem Verständigen in den Sinn kommen.[1])

Im Anfang seiner Tätigkeit suchte er der auffallenden Verschiedenheit in den Observanzen bei der Toravorlesung und den Hauptgebeten zwischen den dem palästinensischen und den dem babylonischen Ritus huldigenden Synagogen zu steuern, mußte aber auf Betreiben des Usurpators Sutta, obwohl ihm einige Gelehrte beipflichteten, davon abstehen[2]). Eine tief einschneidende Verordnung Maimunis betraf den Übelstand, den er bei Rezitierung der Tefilla wahrnahm, indem das Publikum den Vortrag des Vorbeters durch Privatgespräche störte. Deswegen bestimmte er, daß sofort mit dem lauten Vortrag des Hauptgebetes begonnen werde und die Gemeinde ganz leise oder halblaut das Gebet mitspreche. Dieser Maßnahme, obwohl geheiligtem Herkommen widersprechend, haben sich, nach dem Berichte seines Sohnes Abraham, alle Gelehrten seiner Umgebung gefügt; sie blieb auch mehrere Jahrhunderte hindurch in Kraft[3]).

Überhaupt erstreckte sich Maimunis Tätigkeit, neben den zivil- und eherechtlichen Angelegenheiten, auf das Gebiet des synogogalen Gottesdienstes; er traf mehrere bemerkenswerte Bestimmungen, wobei seine Autorität als ausschlaggebend angerufen wurde, wenn die heimischen Gelehrten selbst sich nicht Geltung zu verschaffen vermochten[4]). Besonders aber trat Moses gegen die Überbürdung des Gottesdienstes durch Einfügung der Pijjutim auf[5]), dabei wohl anknüpfend an die in Spanien als

---

1) Diese Worte fehlen im Kobez u. P'êr Hadôr. Sie lauten im Original a. a. O.: ולא שנת אנה יכטר קט בכאטר סאלם בוגה,

2) Diese interessante Stelle aus Abraham Maimunis Kifâjat-al-'Abidîn, im Abschnitt über die Verbeugung beim Gebet (אלסגוד), hat bereits Büchler in JQR V, S. 420 ff. mitgeteilt.

3) Vgl die Mitteilung im Kobez I, S. 52c—d.

4) Vgl. Cod. Simonsen Nr. 5, wo der Anfragende mitteilt, daß er es nicht durchsetzen konnte, die Asharot am Schowuausfeste und die Keroba am Jomkippur erst nach der Keduscha zu rezitieren, und dann fortfährt: „Vielleicht wenn die Widerstrebenden deine autoritative Ansicht hören, werden sie eher geneigt sein, ihren allem Herkommen widersprechenden Standpunkt aufzugeben".

5) Vgl. ebendort Nr. 149, veröffentlicht von Geiger in M'lo Chofnajim, S. 78.

Tradition des ehemaligen Zusammenhanges mit Babylonien herrschende Abneigung gegen diese aus Palästina stammende Institution[1]), und auch geleitet von seiner Gegnerschaft gegen diese von ihm als Auswüchse der Poesie betrachtete Dichtungsart[2]).

Auch in manch anderer Hinsicht wirkte Maimuni mit seinem offenen Blick für die realen Bedürfnisse des Lebens segensreich. So erließ er, nach einer Quelle aus eigener Initiative, nach einer anderen in Gemeinschaft mit drei anderen Rabbinen, wahrscheinlich zum Schutz der wohl oft von gewissenlosen eingewanderten Männern geschädigten Frauen, folgende Bestimmungen[3]): Erstens, ein landfremder Israelit darf nur dann in Ägypten eine Ehe eingehen, wenn er einen Beweis erbracht oder bei einem Pentateuchexemplar geschworen hat, daß er nicht anderweitig schon verheiratet ist; andernfalls muß er der Gattin im Ausland die Scheidung geben. Zweitens, ein Fremder, der hier heiratet und dann außer Landes gehen will, wird von uns, sogar wenn seine Frau damit einverstanden ist, daran gehindert, es sei denn, daß er dieser einen wohl jedenfalls bedingungsweisen Scheidebrief ausstellt, und, je nach der Vereinbarung, eine Zeit für sein Fernbleiben bestimmt, aber keineswegs länger als drei Jahre. Eine andere, das Eheleben betreffende Anordnung vom Teweth 1498 der seleuzidischen Aera = 1187 der üblichen, bei der Maimuni in erster Reihe mitgewirkt hat, bestimmte unter Beschwörung bei den Gesetzesrollen und Androhung des Bannes, daß in den ägyptischen Dörfern Eheschließungen und -scheidungen nur durch die ausdrücklich

---

1) Vgl. über diesen Punkt meine Ausführungen in Monatsschrift 1908, S. 595 bis 598. Zu Maimunis Standpunkt hierin, den auch sein Sohn Abraham teilte, vgl. ferner die Mitteilung in dessen Kifâjat-al-'Abidîn, Abschnitt über die Pflichten beim Gebet, von mir veröffentlicht in der Festschrift für Israel Lewy, S. 49.

2) Vgl. das in der vorletzten Anm. erwähnte Gutachten, bei Geiger a. a. O, gegen Ende, wo M. sich der Worte bedient: „es sind Erzeugnisse, verfaßt von unwissenden Dichtern."

3) Vgl. das Gutachten in Cod. hebr. Badl. Neub. Nr. 140, wo M. als Autor der folgenden Tekanot genannt wird, und die Mitteilung Bei Josef Sambari a. a. O., S. 133, wo als Mitunterzeichner genannt werden: Isaak ben Sossan, Samuel b. Saadia und der anderweitig nicht bekannte Menasche b. Josef. Der Wortlaut der Verordnungen ist an beiden Stellen der gleiche.

hierfür genannten zuständigen Dajjanim vollzogen werden dürften, um der Vornahme dieser religiösen Akte durch Unberufene entgegenzutreten. Ferner wurde in Gemeinschaft mit den vorher erwähnten drei Rabbinern verordnet, daß Juden bei Streitigkeiten nicht die islamitische Gerichtsbarkeit anrufen dürfen[1]).

Mit seiner Festigkeit verband Maimuni aber auch eine Milde in der Handhabung der religiösen Praxis, wo es sich darum handelte, die Lebensfreude, besonders an den Festtagen, zumal aus ganz fernliegenden Befürchtungen heraus nicht zu trüben[2]).

Diese nach jeder Richtung hin treffliche Führung des rabbinischen Amtes wurde aber noch besonders gekrönt durch seine überaus ideale Auffassung desselben. Schon in seinem größeren Erstlingswerk, dem Mischnakommentar, hat er in der Deutung des Ausspruches in Aboth. IV, 7[3]) seinem Unmut darüber Ausdruck gegeben, daß die Gelehrten es als selbstverständliche Pflicht der Gemeinden und deren einzelnen Mitglieder betrachteten, von diesen um ihres Studiums willen unterstützt zu werden, und die ihnen durch das Gesetz eingeräumten Vorrechte gleichsam in eine ihnen ohne weiteres zukommende Steuer seitens der Ungelehrten umsetzen möchten. Seine Ansicht von der Verwerflichkeit einer solchen Handlungsweise versucht Maimonides durch vielfache Beweise aus der Tradition zu stützen, trotz seiner ursprünglichen Vornahme, darüber zu schweigen, unbekümmert um die früher geltende Praxis der Geonim, denen bekanntlich bei allen Anfragen auch Geld gesandt wurde[4]), wie um den zu seiner Zeit geübten Brauch. Er weist dabei hin auf das Beispiel einer großen Anzahl von hervorragenden Lehrern der talmudischen

1) Vgl. hierzu Sambari bei Neubauer a. a. O.

2) Vgl. das Gutachten, Kobez I, Nr. 64, S. 14d. — Die Anfangsworte der Antwort entsprechen nicht ganz genau der betreffenden Wendung im Original, Cod. Simonsen Nr. 4: לא יצוֹק עלי אלנאס: man soll den Menschen keine Einschränkung auferlegen.

3) Vgl. jetzt die Ed. Baneth, Berlin 1905, S. 31—34.

4) Vgl. hierzu jetzt Monatsschrift 1911, S. 327 ff. — Ich halte es für eine feinsinnige Bemerkung der an Maimuni Anfragen richtenden Gelehrten, wenn sie ihm, der, entgegen der Praxis der Geonim, die Bescheide vollständig unentgeltlich erteilte, den Wunsch widmen: ישכרו כפול מן השמים, daß ihm dafür vom Himmel doppelter Lohn beschieden sein möge.

Zeit, die, obwohl selbst in drückenden Verhältnissen lebend, dennoch nicht den Glaubensgenossen zur Last fallen wollten. — Vergleichen wir diese Äußerung Maimunis mit seinem von uns bereits vorher geschilderten, aus einem gewissen Gelehrtenstolz hervorgehenden Verhalten gegenüber dem „Volke", so gewinnen wir aus diesem Verschmähen einer Belästigung desselben durch Opfer für den geistlichen Leiter einen besonders hohen Maßstab zur Würdigung seines reinen und vornehmen Charakters, der das „Volk" nicht als „misera contribuens plebs" betrachtete: er zeigt sich hierbei als der wahre Geistesaristokrat.

Indes hat diese ebenso edle, wie für die damalige Zeit recht kühne Ansicht Moses' nicht die ungeteilte Billigung der zeitgenössischen Gelehrten gefunden. Einer derselben, R. Joseph ben Jehuda ben Jakob, mit dem Beinamen Ibn Aknîn, den die Literaturhistoriker, meines Erachtens zu Unrecht, mit dem bekannten Schüler Maimunis, Joseph ben Jehuda, aus Ceuta, identifizieren wollen, und dem dieser nachmals seinen More Nebuchim gewidmet hat, weiß gewichtige Gründe für die Ausübung des rabbinischen Amtes gegen Entlohnung beizubringen, indem er dabei den Brauch der Geonim rechtfertigt, ebenso wie er die zeitgenössischen Gelehrten mit der Not der Verhältnisse entschuldigt und Maimunis Beweise aus dem Talmud zu entkräften sucht[1]).

Während Maimuni seine rabbinische Wirksamkeit in ersprießlichster Weise unentgeltlich ausübte, suchte er, nachdem durch

1) Vgl. jetzt hierzu: Sefer Mussar des Joseph b. Jehuda, ed. Bacher 1910 (Schriften des Vereins Mekize Nirdamim), S. 117—121. — Gegen die auch noch von Bacher in der Vorrede a. a. O., S. IX u. XIX vorgebrachten Gründe von der Identität des Verfassers der ס' מוסר mit dem Schüler Maimunis habe ich folgende Beweise vorzubringen: I. Der Name des ersteren, wie er sich im Epigraph des Kopisten übereinstimmend mit den eigenen Angaben des Verfassers findet, lautet: Joseph b. Jehuda ben Joseph ben Jakob Hassefaradi, wozu noch am Anfang des Werkes über Seelenheilkunde die nähere Bezeichnung: אלברגלוני, d. h. „aus Barcelona" hinzukommt. Hingegen ist der Name von Maimunis gleichnamigem Schüler, nach den Angaben des zeitgenössischen Biographen Al-Kifti, des Verfassers des Tarikh-al-Ḥukamâ: „Joseph ben Jaḥja (= Jehuda) ben Isḥâk aus Ceuta im Maghreb usw., seinem Familiennamen nach ibn Schim'ûn

den frühzeitigen tragischen Tod seines Bruders David das Vermögen der Familie verloren war, seinen Lebensunterhalt durch den Beruf als Arzt zu erschwingen. In Maimunis Stammland, Spanien, war die Medizin eine Lieblingsbeschäftigung der jüdischen Gelehrten, seitdem der große Staatsmann und Mäcen

---

benannt, da ein solcher sein Ahn im neunten oder zehnten Geschlacht gewesen ist." (Vgl. Munk, Notice sur Joseph b. Jehouda, Paris 1842, S. 11, und Poznański, Monatsschrift 1905, S. 55.) Während dieser nur als Maghrebiner genannt wird, hat jener nur die Bezeichnung eines Sefardi. — Daß derselbe bei Abfassung des Sefer Mussar sich in Spanien befunden hat, beweist der herbe Ausfall und die Verwünschung gegen die Karaeer in dem Werk (S. 8, Z. 17), was, da im eigentlichen Maghreb diese Sekte so gut wie gar keine Rolle zu jener Zeit spielte, nur auf das nördliche Spanien hinweist. (Vgl. Friedländer in Monatsschrit 1909, S. 471 und betreff Vorkommens von Karaeern im Norden Spaniens noch im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts: Loeb in RÉJ XIX, S. 206—209.) Das von Bacher a. a. O., S. IX, angeführte Argument der Beziehung der Äußerungen im Sefer Mussar, S. 65, auf die Religionsverfolgung der Almohaden ist insofern nicht beweiskräftig, als der ganze Ton derselben ein recht kühler ist und keineswegs ein inneres Miterlebnis an den Vorgängen verrät. Für Spanien als Heimat des ungefähr gleichzeitig mit Maimuni schriftstellerisch wirkenden Joseph ben Jehuda ibn Aknîn spricht auch die von ihm nach der Erzählung von Gelehrten aus Granada mitgeteilte Anekdote Jehuda Hallevis — vgl. Kaufmann, Monatsschrift 1887., S. 89/90 — während der gleichnamige Schüler Maimunis wohl schwerlich Gelegenheit hatte, mit Gelehrten von dort zusammenzukommen, die noch eigene Erinnerungen an jenen Dichter mitzuteilen in der Lage waren. II. Der Verfasser spricht wohl von Maimuni als dem „Wunder seiner Zeit" oder „Wunder des Geschlechts", aber nirgends tritt bei ihm eine Erwähnung desselben als Lehrer hervor. Als Joseph ben Jehuda den Abotkommentar verfaßte, hatte er bereits drei bedeutende Werke in Angriff genommen oder z. T. vollendet, so das Werk טבּ אלנפוס „Heilung der Seelen", den Kommentar zu Schir-haschirim und das große Gesetzeskompendium ס' חקרים ומשפטים, letzteres in hebräischer Sprache. Nach seiner eigenen Angabe kam ihm erst nachher der Mischne Thora zu Gesicht. Da nun in diesem eingangs die höchsten Probleme der theologisch-philosophischen Wissenschaft, Ma'asse B'reschit und Ma'asse Merkaba, behandelt worden sind (vgl. über diese Punkte Bacher a. a. O., S. X u. XIV—XV), so war er sicher schon, ehe er von Maimunis großem Werk Kenntnis erhielt, ein sehr gereifter Mann. Der gleichnamige Schüler des letzteren aber wird in dem Schreiben des Meisters an ihn vom Jahre 1191 oder 1192 (Ms. Simonsen Nr. 160, vgl. Munk, Notice etc., S. 22—24) von diesem noch als ein verhältnismäßig junger Mensch angeredet, der, entsprechend seinem Lebensalter, eine gewisse Ungeduld nicht bemeistern kann; und wenn er auch, wie aus dem Schluß des genannten Briefes ersichtlich (vgl. Munk a. a. O., S. 25) damals bereits verheiratet war, so ist er jedenfalls, als er im Jahre 1185—1186 bei Maimuni studierte, noch so jung gewesen, daß er unmöglich schon derartige großangelegte Werke

Chasdai ibn Schaprut als begeisterter Jünger dieser Wissenschaft ihr große Dienste geleistet hatte. In dem die Medizin als alleinigen Beruf ausübenden hochgelehrten Jona b. Jsḥâk ibn Biklarisch[1]) konnte das spanische Judentum auf einen zünftigen Vertreter des ärztlichen Standes mit Stolz hinweisen, und Männer, wie der geniale Sprachforscher Jona ibn Ġanâḥ, der Dichter und Denker Jehuda Hallevi und noch mehrere andere betätigten sich mehr oder weniger als Ärzte. Es ist daher

---

verfaßt haben kann, zumal Maimuni nirgends einer früheren so umfaßenden literarischen Tätigkeit seines Schülers Erwähnung tut. Wenn ferner, wie aus demselben Schreiben ersichtlich, Joseph ben Jehuda von Maimuni die Erlaubnis erhielt, in Bagdad i. J. 1192 ein Lehrhaus zu errichten, so kann dies gleichfalls chronologisch mit dem jedenfalls reiferen Alter des Verfassers der genannten Werke unmöglich in Einklang gebracht werden. III. Letzterer sagt ausdrücklich betreff seiner Kenntnisse in den höchsten Problemen der philosophischen Spekulation, daß sie ihm durch Erleuchtung vom göttlichen Geiste inspiriert worden seien (מה שנתבאר לנו ממה שהושפע מאת הבורא; vgl. Bacher a. a. O., S. XV Ende). Wie ist dies vereinbar mit der unbegrenzten Dankbarkeit des erst von Maimuni in die Elemente der philosophischen Wissenschaft eingeführten Jüngers? IV. Die vom Verfasser des Sefer Hamussar gegen Maimunis Forderung der Unentgeltlichkeit des rabbinischen Lehramtes vorgebrachten Gründe sind so gewichtige, daß sie keineswegs, wie Bacher a. a. O., S. IX Ende annimmt, durch eine spätere Mahnung des Lehrers erschüttert werden konnten. Zudem handelt es sich in dem Brief desselben nur um die Warnung, vom Resch-Gola irgend etwas anzunehmen (vgl. Munk a. a. O., S. 29). Würde nicht aber Maimuni, falls sein Schüler wirklich vorher literarisch eine abweichende Äußerung niedergelegt hätte, dieses erwähnt haben? V. Einer der stärksten Beweise gegen die Identität der beiden Jehuda ben Joseph ist meines Erachtens, daß der Verfasser des Sefer Hamussar in seinem Tabb' Al-nufûs, im ersten Abschnitt über die Begriffe דמות und צלם eine ganz andere Erklärung gibt, als sie am Eingang des ihm von Maimuni gewidmeten More Nebuchim zu finden sind. — Wir halten demnach die beiden gleichnamigen Männer für verschiedene Personen und glauben, daß durch die hier dargelegten Argumente besonders auch alle von Steinschneider in der HB XIII (1873), S. 40—43 und Magazin XV, S. 105 ff. ausgeführten, mehr äußerlichen Gründe an dieser Tatsache nichts zu ändern vermögen, ebenso wie das von Bacher a. a. O., S. XIX, hervorgehobene Moment nichts beweist, da Israel aus Toledo gar nicht von einem Schüler des RMBM spricht. — Vgl. übrigens auch meine Bemerkung in Monatsschrift 1905, S. 381. — Nicht verhehlen will ich allerdings, daß, nach Toledano a. a. O., S. 38, Anm. 16, noch jetzt eine Familie אבקנין — so lautet allerdings die Schreibung — in Fes existiert, was indes meine Argumente nicht entkräften kann.

1) Vgl. über ihn Steinschneider, Arab. Literatur d. Juden, § 99, S. 147—148.

natürlich, daß auch Maimuni, der die jüdisch-arabische Glanzepoche in ruhmvollster Weise abschließt, gleichfalls die medizinische Wissenschaft pflegte. — Schon in seinen Jünglingsjahren widmete er sich der Heilkunde, zunächst bei den großen Meistern unter den islamitischen Ärzten eifrig studierend und den Grund zu tieferem, über das Handwerksmäßige des Berufes hinausgehendem Erfassen dieser Disziplin legend. Was er darin geleistet hat, gehört vielleicht, streng genommen, nicht mehr in den Rahmen einer die Bedeutung Maimunis für das Judentum behandelnden Darstellung seines Lebens, vielmehr in den einer Geschichte der Medizin, als deren hervorragenden Jünger ihn Al-Kifti und Ibn Abi Oseibia gewürdigt haben. Und doch kann die Geschichte des Judentums mit Fug und Recht auch hierin von ihm Kenntnis nehmen. Wohl hat er sich als tüchtiger Arzt des Körpers und als geschätzter medizinischer Schriftsteller bewährt, was bereits von fachmännischer Seite im ersten Band dieses Gedenkbuches dargestellt worden ist, aber er hat das wahre Wesen dieser Wissenschaft auch hierin erfaßt, daß er nicht nur nach dem Wort: „mens sana in corpore sano" den Einfluß des körperlichen Wohlbefindens auf das der Seele zu bestimmen suchte, sondern umgekehrt, ein gesundes, sittliches Verhalten als für die Gesunderhaltung des Körpers, der Hülle der Seele, für notwendig erachtete und begründete. — In diesem Sinn hat er sich als echten Sohn des Judentums bewährt, das mit seinen Gesetzen eine „Heilung von den Krankheiten Ägyptens" gewährt. Auch als Theologe und Philosoph verleugnet Maimuni den Mediziner nicht. Sein erstes Hauptwerk, der Mischnakommentar, zeugt nicht nur von eindringenden Fachkenntnissen, sondern bietet auch einen treffenden Beleg für seine Hingebung an den ärztlichen Beruf durch eine der wichtigsten Abteilungen, nämlich die dem Kommentar über die Pirke Aboth[1]) als Einleitung vorangeschickten „Acht Kapitel", die größtenteils vom Standpunkt des kundigen Körper- und Seelenarztes geschrieben sind. Ein feines psychologisches Empfinden vereinigt sich bei Maimuni in glücklichster Weise mit den

1) Vgl. Wolff, Tamânijjat-Fussûl, 2. Auflage, Leyden 1903.

Kenntnissen der praktischen Medizin, so daß er auch hierin zu den hervorragendsten Mitgliedern seiner Zunft zu rechnen ist. — Von der Hoheit des ärztlichen Berufes ist er ganz durchdrungen und gibt dieser Überzeugung beredten Ausdruck. So wendet er sich im Kommentar zu Pesachim[1]) IV, 9 (10) bei der Erklärung von der Beseitigung des Sefer Refuot durch König Chiskia energisch gegen die Deutung, es sei dies aus dem Grunde geschehen, weil die Menschen bis dahin nur zu den Heilmitteln und nicht zum Gottvertrauen ihre Zuflucht genommen hätten. Dagegen bemerkt er, daß vielmehr, wie derjenige, der seinen krankhaften Heißhunger durch Verzehren von Brot stillt, nachher Gott für diese Befriedigung dankt, auch wir ihm dafür zu Dank verpflichtet sind, daß er uns die Heilmittel zur Beseitigung der Krankheiten hat zuteil werden lassen.

Von der Wichtigkeit, die Maimuni der Ausübung des ärztlichen Berufes beilegt, zeugt auch ein Bescheid, den er auf die Anfrage betreffs eines vielbeschäftigten Arztes erteilte. Diesem hätte die Vernachlässigung eines seiner sehr angesehenen Patienten leicht großen und besonders materiellen Schaden bereiten können. Da er nun manchmal vom frühen Morgen an von Kranken aufgehalten war, so daß er die Zeit des Frühgebetes nicht innehalten konnte, oder auch zuweilen vor der Verrichtung desselben genötigt war, zum Zweck der Verordnung von Arzneimitteln Speise und Trank zu kosten, so antwortet Maimuni, daß es einem Arzte an einem Tage, an dem er einen einflußreichen Kranken, der ihm Schaden bereiten könnte, zu behandeln hat, gestattet sei, noch vor der festgesetzten Zeit das Morgengebet im Hause zu sprechen.

Es ist selbstverständlich, daß ein Mann mit so scharf eindringendem Blick, dem noch dazu eine in allen Wirkungsgebieten betätigte Gewissenhaftigkeit eignete, das größte Vertrauen als Arzt genießen mußte. So sehen wir, daß Moses im Laufe der Zeit der Leibarzt des Wezirs Kadhi al-Fadhil al Beisâmî (gestorben 1200) war, auch von anderen angesehen Leuten, und sogar von Mit-

1) Vgl. hierzu Kroner, Maimonides' Comm. zum Tractat P'sachim. Berlin 1901, S. 16.

2) Vgl. das Gutachten in Cod. Bodl. Neub. 814, Nr. 10 (arab.).

gliedern der Familie Saladins vielfach befragt wurde, ohne daß ihm jedoch dabei erhebliche Einnahmen zufielen[1]). Im Auftrage eines Neffen Saladins, Takî al-Dîn Abû Saîd Omar ben Nûred-Dîn, Sohn des Shahanshah, der 1191 als Herrscher von Hamat starb, hatte er eine Schrift über sexuelle Hygiene zu verfassen[2]), eine heikle Aufgabe, deren er sich auf ebenso gründliche wie würdige Weise entledigte.

VII.

Mitten in dieser anstrengenden und vielseitigen Tätigkeit reifte ein Werk Maimunis heran, das ihn zum Gesetzeslehrer der Judenheit in der ganzen Diaspora erhob: der Mischne Tora.

Mit diesem, den gesamten Lehrinhalt des Judentums zur Darstellung bringenden Riesenwerke, das 10 Jahre der angestrengtesten Arbeit erforderte, hat Maimuni wohl jedenfalls noch in den Jahren begonnen, als das Elend seiner Glaubensgenossen in den Ländern der Diaspora auch ihn tief bewegte, und andererseits auch noch die grobe Unwissenheit seiner engeren Heimatsgenossen, wie sie sich ihm besonders bei den Wirren mit dem Usurpator Sutta offenbarte, ein in gesetzlicher Hinsicht leicht orientierendes Werk als notwendig erscheinen ließ. Ein ganz genaues Datum des Anfanges der Abfassung läßt sich nicht zweifelsfrei feststellen[3]). Jedenfalls aber dürfte der Mischne Tora mindestens anfangs des 9. Jahrzehnts des 12. Jahrhunderts beendet gewesen sein. Als Grund für die Abfassung gibt Maimuni selbst an, daß, wie einst R. Jehuda, der Redaktor der Mischna, infolge der Not der Zeit den bis dahin angehäuften Traditionstoff gesammelt habe, „damit die mündliche Lehre nicht innerhalb Israels vergessen werde", und ferner, „damit alle leicht aus diesem Kompendium Belehrung schöpfen", so auch er infolge der trüben Zeitverhältnisse, die ein Schwinden der Gesetzeskenntnis ver-

1) Vgl. Munk a. a. O., S. 24 u. S. 29—30, Anm. 1.

2) Vgl. H. Kroner, Zwei medizinische Schriften.

3) Erschöpfend behandelt diese Frage Weiß in seinem תולדות הרמב"ם, Bet Talmud I, S. 225—226.

ursachten, diesen Kodex zusammengestellt habe. Wir dürfen in dieser Äußerung Maimunis über das Schwinden des Verständnisses für den Talmud und seine Verhandlungen nicht etwa eine Überhebung seinerseits erblicken, da schon der Lehrer seines Vaters, Josef ibn Migâš, in einem bemerkenswerten Responsum sich dahin äußert, daß zu seiner Zeit nur sehr wenige imstande seien, aus den Diskussionen der Gemara die Anleitung zu richtigen Entscheidungen zu gewinnen, weswegen man demjenigen, der hierfür sich nur der halachischen Schriften der Geonim bediene, noch eher eine Verläßlichkeit zuerkennen solle, als demjenigen, der sich auf seine Beherrschung der talmudischen Diskussion berufe. Maimuni bezeichnet seinen Kodex sogar in einem Briefe ausdrücklich in bezug auf Sprache und Darstellungsform als eine Art Mischna[2]).

Wenn wir den Wert des Werkes recht eigentlich erkennen wollen, so müssen wir ihn an dem ähnlicher Schriften seiner Vorgänger messen. Es hat schon in der geonäischen Zeit trotz entgegenstehender Tendenzen[3]) sich das Bestreben geltend gemacht, den im Talmud enthaltenen weitschichtigen halachischen Stoff nach Materien zu ordnen. Das älteste Kompendium ist die von dem Gaon Jehudaî angelegte Sammlung der sogenannten Halachot Gedolot, die uns in verschiedenen Rezensionen, unter anderem auch in der von R. Simon Kajjâra aus Sura herrührenden[4]), vorliegen, und die späteren Zusammenstellungen zum Vorbild dienten.

1) Vgl. das Responsum dieses Autors in der Ausgabe Warschau, Nr. 14.

2) Vgl. seine Bemerkungen im Brief an den Dajjan Pinhas in Alexandrien, Kobez I, Nr. 140, S. 25c: שהענין שתפשתי בו שיהיה דרך המשנה ובלשון המשנה, und ebendort S. 25d Ende: וכיון שתברתי אני דרך המשנה.

3) Vgl. hierüber Ginzberg, Geonica I, S. 117—119: Codification not favoured.

4) Über die Frage, wer eigentlich als Autor der wirklichen Halachot Gedolot gelten kann, ob schon Jehudai Gaon oder erst Simon Kajjâra, vgl. A. Epsteins instruktive Abhandlung מאמר על הלכות גדולות in Hagoren III, S. 46—81, der sie letzterem zuschreibt, während neuerdings L. Ginzberg in Geonica I, S. 103—108, schon Jehudaî als Autor dieses Werkes nachzuweisen versucht. Außer den beiden bisher bekannten Rezensionen, der in der Ed. Traub vorliegenden, bei den Geonim in Nordfrankreich und Deutschland verbreiteten und der uns nun in der Ed. Hildesheimer vorliegenden, sogenannten kairuanisch-spanisch-italienischen, gab es noch eine dritte, höchstwahrscheinlich palaestinensische Rezension, von der uns einige in der Geniza aufgefundene Fragmente durch Ginzberg im Anhang zu Geonica II, S. 394—401, erschlossen sind.

Es ist dies aber lediglich eine trockene Aneinanderreihung der noch jetzt in der Diaspora gültigen Gesetze, bei der wir jeden höheren Gesichtspunkt vermissen, so hoch auch das Werk für die damalige Zeit eingeschätzt werden muß. Einen Fortschritt bedeutet hierin schon die von Gaon Saadia unternommene, aber wohl nicht ganz durchgeführte Systematisierung der noch geltenden halachischen Bestimmungen Einige der hierher gehörigen, teils ganz, teils fragmentarisch erhaltenen Schriften Saadias zeugen von des Gaons höherer Auffassung und tieferer Durchdringung des Stoffes[1]). Auch die letzten Geonim, Hâi ben Scherira und Samuel ben Ḥofni verfaßten halachische Kompendien[2]), und besonders letzterer hat wohl das ganze für die Praxis in Betracht kommende Gebiet bearbeitet. Indes fehlt hier wiederum jedes höhere Prinzip, und die Schriften Samuels zumal gelten nicht als durchaus zuverlässig[3]). Auch hat sich nicht alles, was diese Gelehrten geschrieben haben, erhalten.

Maimuni war es vorbehalten, ein ebenso in der planvollen Anlage wie in der inhaltlichen Ausführung den höchsten Anforderungen genügendes Werk über das jüdische Religionsgesetz zu schaffen. Mit Recht konnte er selbst von demselben sagen, daß, wer sein Mischne Thora neben der schriftlichen Lehre benutze, die mündliche Lehre vollständig kennen lerne, ohne daß er eines anderen Werkes dazu bedürfe[4]). Hatte schon der Kommentar zur Mischna ihn als Meister des Talmuds gezeigt, der das Wesentliche vom

---

1) Über Saadias halachische Werke vgl. meine Ausführungen in Monatsschrift 1911, S. 66—72, ferner Ginzberg, Geonica I, S. 162—167.

2) Über die halachischen Werke dieser Autoren vgl. Steinschneider, Arab. Literatur d. Juden, § 57, S. 98—102 u. § 65, S. 108—111, ferner Poznański, Zur jüd.-arab. Literatur, S. 52 u. S. 55—56, auch Ginzberg a. a. O., S. 167—176.

3) Vgl. über die schon von Zeitgenossen geübte Kritik an den halachischen Werken dieses Gaons das von Elchanan b. Schemarja handelnde Genisafragment, ed. Kamenetzki in RÉJ LV, S. 50 ff. und dazu D. Kahan im Hakedem III (St. Petersburg 1909/10), S. 1—6; ferner auch das Urteil von Menachem Meiri in seinem בית הבחירה, bei Neubauer, Mediaeval Jewish Chronicles II, S. 225: וגם הוא חיבר ספרים הרבה אלא שאין ענינם ראוי לסמוך עליו.

1) Vgl. M. T., Ende der Einleitung: לפי שאדם קודא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קודא בזה ויידע ממנו תושבע"פ כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם.

Unwesentlichen zu sondern verstand, so hat er sich hier als ein unerreichtes Muster der treffenden Anordnung erwiesen, und mit seinem durchdringenden Geist verstand er es aus den entlegensten Gebieten das für den vorliegenden Fall Passende herauszufinden und die richtigen Gesichtspunkte aus der dort unentwirrbar scheinenden Diskussion hervorzuheben[1]). Das ganze Gebiet der talmudischen Literatur, auch die weniger benutzten Baraita-Sammlungen und die halachischen Midraschim, ferner das gesamte geonäische Schrifttum lag vor seinem alles umfassenden Blicke offen, und so konnte sich der Mischne Tora weit hinaus erheben über die Kompendien seiner Vorgänger, die sich mehr oder weniger ausschließlich an die talmudische Diskussion hielten.

Ganz besonders aber sind es zwei Punkte, die ebenso für die überragende Größe des Mischne Tora bezeichnend, wie für Maimuni überhaupt charakteristisch sind. So wie Maimuni bereits im Mischnakommentar den ethisch-philosophischen Elementen seine Aufmerksamkeit gewidmet hatte, ebenso war er auch im Gesetzeskodex bestrebt, die in der jüdischen Lehre wirksame Gedankenwelt zu erschließen. Darum leitet er das Werk mit dem so großartigen, nachmals so arg angefeindeten Sefer Hamadda ein, dem Buch von der Erkenntnis der ethischen und philosophischen Grundlagen, auf denen sich, seiner Ansicht nach, alles weitere aufbaut. Gewiß mußte es den Fernstehenden befremden, daß eine Sammlung von rituellen und judiziellen Verordnungen mit einem teilweise dem Aristotelismus entlehnten Gedankengebäude eröffnet und daß somit jüdische Geistesanschauung in einen ihr fremden Rahmen eingespannt wird. Wenn wir aber nun sehen, wie diese Philosopheme mit den geoffenbarten Grundwahrheiten des Judentums in Übereinstimmung gebracht

1) Außer den diesbezüglichen Darstellungen bei Graetz, Rabbinowitz, Weiß im Beth Talmud und von Ziemlich im ersten Bande dieses Sammelwerkes verweise ich für die Architektonik des M. T. noch auf die treffliche Programmarbeit von Schwarz: Der M. T., ein System der mosaisch-talmudischen Gesetzeslehre, Wien 1905, und für die Bedeutung Maimunis als Halachist noch auf die gründliche und anregende Studie von dem mit dem Pseudonym: חבבלי zeichnenden Verfasser, u. d. T.: הרמב"ם בחזר בעל הלכה, im Haschiloach, Bd. XV, S. 212—221, wo viel schätzenswertes Material zusammengestellt ist.

werden, wie auf ihrem Grund, nachdem die Hauptbegriffe der geläuterten Gotteserkenntnis auseinandergesetzt sind, die Regeln für das sittliche Verhalten gegeben werden, deren Perlen der Verfasser aus dem unscheinbarsten Sand hervorholt, wie sich dann unter anderem die Vorschriften über den Götzendienst anreihen, die wir aus den Verhandlungen des Talmuds als trockene Halachasätze kennen, hier aber im Buche von der Erkenntnis uns als lebendiger Protest gegen die Abgötterei und Selbstvergötterung entgegentreten, und wie schließlich dieses Buch mit den Vorschriften über die Buße endet, so drängt sich uns die Überzeugung auf, daß hier eine einheitliche, geschlossene Persönlichkeit zu uns spricht, bei der Lehre und Leben eins sind. Hier ist nicht etwa der schriftlichen und mündlichen Lehre zugemutet worden, daß sie sich in den Dienst einer ihr wesensfremden Gedankenwelt begibt, sondern es ist durch Maimuni der Beweis erbracht worden, daß in der vermeintlichen „starren Gesetzesreligion" die Fragen nach den höchsten Dingen, wenn auch vielen ihrer Bekenner unbewußt, stets lebendig waren.

Das zweite beachtenswerte Moment, wodurch sich der Mischne Tora vor allen anderen Kodices nach und vor Maimuni unterscheidet, besteht bekanntlich darin, daß sämtliche Vorschriften des jüdischen Gesetzes in ihm aufgenommen sind. Während bis dahin und auch später nur diejenigen gesetzlichen Partien behandelt wurden, die noch heute Geltung haben, hingegen diejenigen, die mit dem Aufhören des jüdischen Staates, der Verdrängung vom eigenen Boden und dem Untergang des Heiligtums keine praktische Geltung mehr hatten, ganz ausgeschaltet wurden, finden sie in Maimunis Kodex ohne Ausnahme den ihnen zukommenden Platz. Indem der Verfasser auch diesen Bestimmungen seine Aufmerksamkeit zuwendete, zeigte er, daß ihm alle Äußerungen des jüdischen Geistes, wie sie in den mannigfachen Vorschriften zum Ausdruck kommen, von gleicher Wichtigkeit waren. Wenn die Tora die bis in alle Einzelheiten sich erstreckenden Anordnungen für die Opferdarbringung, für den Bau des Heiligtums und die Herstellung seiner Geräte, für die Beobachtung der Reinheitsgesetze, schließlich für die Entrichtung der Abgaben von den Bodenerträg-

nissen feststellt, wenn alles dies in der Mischna näher ausgeführt und in der Gemara darüber disputiert wird, so hat Maimuni es als Pflicht erachtet, dieses alles auch seinerseits zur Darstellung zu bringen. Wir glauben nicht fehl zu gehen oder über das Ziel hinauszutreffen, wenn wir behaupten, daß sich hiermit nicht nur der universelle Geist Maimunis, sondern auch sein echt jüdischer, in gewisser Hinsicht nationaler Sinn kundgibt. Für ihn haben alle diese einst geübten Bräuche einen ewigen Wert und das jüdische Volk hat zu allen Zeiten das Recht und die Pflicht, Kenntnis zu nehmen von diesem Geist der Vergangenheit, mit ihm in steter Fühlung zu bleiben und durch ihn seine Hoffnung auf das Wiedererstehen seiner einstigen Herrlichkeit immer von neuem zu nähren. Wenn die großen Sänger seiner spanischen Heimat der Sehnsucht nach Zion in begeisterten Liedern Ausdruck gegeben haben, so wandelte sich ihm, dem Unpoetischen, der Wunsch nach den heiligen Stätten und der Möglichkeit, die nur auf ihrem Boden möglichen Gebote zu erfüllen, in die anschauliche Darstellung der damit zusammenhängenden Satzungen. Damit hat er aber auch unsere Kenntnis von den früheren Zuständen und den diese widerspiegelnden Gebräuchen wesentlich bereichert und die Altertumskenntnis im höchsten Maße gefördert, da aus den Lehrsätzen der Mischna allein kein anschauliches Bild hiervon gewonnen werden konnte.

Was aber die Bedeutung des Mischne Tora in dieser Hinsicht noch erhöht, ist die Tatsache, daß das Werk nicht, gleich den übrigen, größeren oder kleineren, nachher oder vorher verfaßten in arabischer Sprache, sondern in dem als Fortbildung des Althebräischen sich darbietenden Idiom der Mischna geschrieben worden ist. Für Maimuni galt dabei der Grundsatz: das jüdische Geistes- und Gemütsleben, wie es in der schriftlichen und mündlichen Lehre hervortritt, muß im Sprachgewande des jüdischen Volkes seine Darstellung finden[1]). Wie hoch Maimuni die hebräische Sprache schätzte,

1) Auf die nationale Bedeutung Maimunis weisen auch hin: Rabbinowitz-Grätz IV, S. 363—365, Anm. 2, und, wie ich nachträglich sehe, Achad Ha'am (U. Ginzburg) in seinem feinsinnigen Aufsatz über M. unter dem Titel שלטן השבל, Haschiloach, Bd. XV, S. 317—318, mit Bezug auf den zuletzt von mir behandelten Punkt. Auch P. Smolenskin

ersehen wir daraus, daß er gegenüber einem Gelehrten aus Bagdad, Mar Joseph ibn Gabir, der, aus Mangel an Kenntnis des Hebräischen, den Verfasser um Übersetzung des Mischna Tora ins Arabische ersuchte, es entschieden ablehnte, diesem Wunsche zu willfahren, weil dadurch die ganze Anmut der Darstellung leiden würde; zugleich gab Maimuni die Absicht kund, den Mischnakommentar und das Sefer Hamizwoth noch ins Hebräische zu übertragen. Ebenso äußerte er auch in einem Schreiben an die Gemeinde in Lunel, die ihn um Übertragung des More Nebuchim ins Hebräische ersuchte, daß er, wenn nicht Mangel an Zeit und besondere Hinderungen ihn zurückhielten, gern ihre Bitte erfüllt hätte, um, wie es in Jer. 15, 19 heißt, „das Kostbare aus dem unwürdigen Gewande zu befreien und dem rechtmäßigen Eigentümer, d. i. der Sprache des jüdischen Volkes, das ihm Geraubte wiederzugeben", da ohnehin, wie er in einem sinnigen Wortspiel sagt, die Sprache des dunklen Kedar — Arabiens — seine Sonne verdunkelt habe[2]).

Wie gründlich und umfassend Maimuni seine Aufgabe sich gedacht, sehen wir daraus, daß er dem Werke gewissermaßen als Einleitung eine Abhandlung über die Gebote vorangehen ließ: das „Sefer Hamizwoth", arab. Kitâb al-Scharâia[3]). Wie er bereits im Mischnakommentar in den Einleitungen zu den einzelnen Ordnungen die allgemeinen Grundsätze und Gesichtspunkte feststellte, so schickte er dem großen Gesetzeskodex eine Schrift voraus, in der er die Grundbegriffe der biblischen Gebote und Verbote erörterte, aus denen dann die einzelnen Bestimmungen des Kodex resultieren. Auch dieses Werk bietet uns einen Gradmesser für die Charakteristik Maimunis als kühne und selbständige Persönlichkeit. Zur Abfassung der Schrift habe ihn, wie er bemerkt, die bis auf seine

---

im Haschachar VIII, S. 290—291, in seinem Aufsatz עת לעשות, kann nicht umhin, wenn auch mit gewissen Einschränkungen, auf die nationale, bereits erwähnte Gesinnung Maimunis hinzuweisen. Über die Sprache des Mischne Tora vgl. auch Schwarz' Programmarbeit, S. 74 ff.

1) Vgl. Edelmanns Chemda Genusa, S. 4; Kobez II, S. 15d.

2) Über den sprachl. Charakter des Mischne Tora vgl. Bacher, Aus dem Wörterbuch Tanchum Jeruschalmis, S. 117—146.

3) Im arab. Original herausgegeben von Moïse Bloch, Paris 1888.

Zeit reichende Unzulänglichkeit der Zusammenstellungen der biblischen Verordnungen veranlaßt; mit Schmerz habe es ihn seit langem erfüllt, daß alle bisherigen Verfasser von Sammlungen der 613 Gebote in den Spuren der unhaltbaren Anordnung des Verfassers der Halachot Gedolot wandeln und nur in ganz geringen Punkten von ihm abweichen[1]). Ebenso unbrauchbar seien die sogenannten Asharot der andalusischen Gelehrten, wobei man freilich bedenken müsse, daß diese sich mehr von poetischen als halachischen Rücksichten leiten ließen. Da er nun zu einer ganz anderen Auffassung in betreff der Zählung der Gebote gekommen sei, die bei oberflächlicher Betrachtung als ungerechtfertigt, weil mit dem bisherigen System in Widerspruch stehend, angesehen werden könnte, wie es denn bei den meisten selbst den bedeutenderen Menschen heutzutage Gewohnheit sei, eine Ausführung nicht nach ihrer Übereinstimmung mit den landläufigen Ansichten zu beurteilen, so habe er sich entschlossen, dem Mischne Tora eine Abhandlung voranzustellen über die richtige Art und Weise der Zählung der Gebote und die Prinzipien, von denen man sich bei Bestimmung eines biblischen Gebotes und Verbotes leiten zu lassen hat. Maimuni stellt 14 solcher Grundsätze auf[2]) und läßt dann die Aufzählung der einzelnen Vorschriften der Bibel selbst folgen. Auch hierbei verfährt Maimuni nicht schablonenmäßig, sondern er geht von den Geboten der Gottesverehrung aus, um dann weiter die Pflichten gegen den Höchsten und die gegen unsere Nebenmenschen anzuführen. Also auch hier sehen wir den großen Meister seine eigenen Wege gehen und es zum Ausdruck bringen, daß in allen biblischen Anordnungen ein lebendiger Geist waltet.

Von der Selbständigkeit Maimunis in seiner Auffassung zeugt auch seine Stellungnahme gegenüber den Geonim in manchen Punkten, von der bereits im ersten Bande dieses Sammelwerkes gehandelt wurde[3]).

Es ist nicht zu verwundern, wenn man Maimuni jenen ge-

1) Vgl. hierüber auch Rosenthal in Bd. I dieses Sammelwerkes, S. 493—494.

2) Über die Zahl 14 in Maimunis Werken überhaupt vgl. Schwarz a. a. O., S. 22.

3) Schwarz: Das Verhältnis Maimunis zu den Gaonen, in Bd. I dieses Sammelwerkes.

feierten Lehrern der babylonischen Hochschulen als gleichwertig an die Seite gestellt hat und ihn „den letzten der Geonim der Zeit, deren ersten der Bedeutung nach" genannt hat. Mit Recht bezeichnet ihn auch ein würdiger Zeitgenosse, der oben erwähnte Joseph ben Jehuda ibn Aknîn, selbst Verfasser eines ähnlichen, wenn auch nicht so umfassenden Ritualwerkes, ס׳ חקים ומשפטים, in dem gleichfalls philosophisch-metaphysische Fragen behandelt werden, fast durchgängig als „Wunder der Zeit" oder „Wunder des Geschlechts".

Wir müssen es als berechtigt anerkennen, daß Moses vom Werte seines „Chibbur", wie er den Mischne Tora bezeichnet, durchdrungen war und es wohl fühlte, welch eine literarische Großtat er damit geschaffen hatte. Hatte er doch zehn Jahre unablässiger Arbeit daran gesetzt, „das über Berge und Hügel getrennte und zerstreute Material" zu sammeln[2]). Er spricht es aus, daß wirklich bedeutende Männer auch den Wert seines Mischne Tora zu würdigen wissen werden[3]). Ein anderes Mal äußert er sich dahin, daß, wenn das Werk auch zweifellos unverständigen und von blindem Eifer erfüllten Leuten zuvörderst als ein willkommenes Angriffsobjekt dienen dürfte, zumal wegen der darin enthaltenen Glaubensgrundsätze, es doch von „einzelnen Auserwählten, die der Ewige gerufen" (Joel 3, 5), anerkannt werden würde[4]). Andererseits aber kommt doch seine Bescheidenheit zum Ausdruck, wenn er den Kodex zunächst als für sich behufs Erleichterung seiner rabbinischen Entscheidungen geschrieben bezeichnet, wenn er ferner keine kritiklose Anerkennung verlangt, die, nach dem Worte in Kohelet 2, 12: „Wer darf es wagen, hinter dem Werk eines Königs nachprüfend einherzugehen!" es ablehne, auf etwaige Versehen hinzuweisen, und wenn er sogar dringend das Aufdecken solcher fordert,

---

1) Vgl. Sefer Mussar, ed. Bacher, Einleitung S. XIV.

2) Vgl. den Brief an Jonathan Hakohen in Lunel, Kobez I, Nr. 49, S. 12c. — Er gibt selbst ein lehrreiches Beispiel hierfür in dem Brief an den Dajjan Pinchas in Alexandrien, Kobez I, Nr. 140, S. 26a—b, wo er mitteilt, daß er z. B. in Hilchot Rozeach eine Stelle aus dem die Schwagerehe behandelnden Traktat Jebamot verwendete.

3) Vgl. Kobez I, Nr. 49 a. a. O.

4) Vgl. den Brief an den Schüler Joseph ben Jehuda in Kobez II, S. 30c—d.

um der Wahrheit und der richtigen Belehrung zu dienen. Er gibt zu, daß seinem Werke infolge seines eigenen, leidenden Zustandes Mängel anhaften, räumt ferner unumwunden ein, daß das Unterlassen von Quellenangaben ihm selbst einmal eine peinliche Verlegenheit bereitete, und verspricht, dieses Versehen durch einen besonderen Nachtrag wieder gut zu machen[2]), was jedoch unseres Wissens nicht geschehen ist. Wiederum auch bemüht sich Maimuni, gegenüber Bemängelungen, seine Methode zu rechtfertigen, so z. B. das Weglassen der Namen der Tannaim und Amoraim, die er übrigens insgesamt in der Einleitung zum Mischnakommentare erwähnt habe, während er es für zweckmäßig erachtet habe, die einzelnen Halachot ohne Namen der Urheber der Aussprüche zu geben, damit die dabei zutage tretenden Meinungsverschiedenheiten nicht die „Minim", die Karäer, zu der Annahme veranlassen, daß die für uns maßgebenden Gesetzesbestimmungen, weil von einzelnen herrührend, keine Geltung hätten. Ganz besonders aber will er es nicht gelten lassen, daß durch seinen Chibbur das eigentliche Talmudstudium verdrängt werden solle, da er selbst oft mit lernbegierigen Schülern beliebige Traktate der Gemaren, ebenso wie die Halachasammlung Alfassis, durchgenommen habe. „Sollte es denn", so äußert er sich, „mir eingefallen sein, die vor meinem Chibbur verfaßten Schriften etwa verbrennen zu lassen[3])?"

Besonders günstige Aufnahme fand der Mischna Thora in Südfrankreich, wohin namentlich durch die Tibboniden und Kimchiden ein eifriger Bildungs- und Aufklärungsdrang getragen worden war. Aber eben in diesem Lande entstand auch dem Mischne Thora ein höchst beachtenswerter Gegner in Abraham ben David aus Posquiêres, einem der größten, weit über das Durchschnittsmaß hervorragenden Talmudisten seiner Zeit, der an Gelehrsamkeit und Scharfblick wohl Maimuni nicht nachstand[4]) und außerdem seinen wissenschaftlichen und gesunden, kritischen Sinn auch den bislang wenig beachteten tannaitischen Midraschim

1) Vgl. den Brief an Jonathan in Lunel, Kobez I, S. 12c.
2) Vgl. den Brief an Pinchas in Alexandrien, Kobez I, S. 26d.
3) Vgl. hierüber gleichfalls a. a. O.
4) Vgl. die Würdigung des RABD von Frankel in Monatsschrift IV (1855), S. 76.

zuwendete und den Sifra kommentierte. An der durch Serachja Gerundis Sefer Hamaor entfachten Polemik um Alfassis Halachot hatte auch er lebhaften Anteil genommen. Dieses Werk war merkwürdigerweise der Ausgangspunkt der halachisch-diskussiven Tätigkeit in Südfrankreich geworden, ebenso wie es in der spanischen Heimat Maimunis maß- und richtunggebend wurde. Aber während der genialste Schüler aus dessen Lehrhaus seine eigenen Wege ging und die Dialektik fast ganz vermied, konnte Südfrankreich sich nicht ganz freimachen von dem auch dorthin dringenden Geist der nordfranzösischen Schule, die der Kodifizierung der Halacha wenig geneigt war und lieber die talmudische Diskussion flüssig erhalten wollte.

So trat denn Abraham ben David auf den Plan und richtete wuchtige Angriffe auf Maimunis Werk. Er, der in einem ganz anderen Wirkungskreis groß geworden war, konnte es nicht billigen, daß in einem halachischen Werk philosophische Erörterungen ihren Platz fanden. Auch manche Anschauungen im Mischne Tora, wie die über die leibliche Auferstehung[1]) und die Anwendung der Bezeichnung „Min" (Häretiker) auf diejenigen, die die biblischen Anthropomorphismen wörtlich auffassen, forderten den Gelehrten von Posquières zum Widerspruch heraus[2]). Ferner erschien ihm die souveräne Art, mit der Maimuni die talmudischen Probleme behandelte, als nicht angemessen, ja er betrachtete sie als Überhebung. Es scheint auch, als ob Abraham ben David Maimuni nicht für ganz zuverlässig in religiösen Lehrmeinungen gehalten hätte, was er aber wohl im Hinblick auf die diesem von der Familie Ibn Tibbon und der des R'Meschullam erwiesene

1) Vgl. die Bemerkung des RABD zu der Äußerung Maimunis in Hilchot T'schuba VIII, 2.

2) Vgl. ebendort III, 7. — Es ist bemerkenswert, daß RABD gegen die die Anthropomorphismen bekämpfenden Ausführungen Maimunis im Anfang des Sefer Hamadda nichts einzuwenden hat, hingegen an der letztgenannten Stelle die dieser Ansicht huldigenden „Größeren und Besseren" in Schutz nimmt, in demselben Atemzug aber als deren Quelle „die irreführenden Agadot" bezeichnet. Dies enthüllt uns deutlich den inneren Widerstreit beim RABD, der einer etwas geläuterten Anschauung huldigte, es aber doch mit den Anhängern der veralteten Vorstellungen nicht verderben wollte.

Verehrung nicht direkt auszusprechen wagte. Auch einen der größten Vorzüge des Mischne Tora, das klare und reine Hebräisch der Mischna, eine Folge des in der spanischen Heimat genährten Gefühls für die Korrektheit und Schönheit der Sprache, ist ihm der mehr von dem „rabbinischen" Stil Nordfrankreichs beeinflußt ist, ein Stein des Anstoßes[1]). Es sind darum oft recht harte und wenig achtungsvolle Wendungen, deren er sich in den Hassagot bedient[2]). Bei alledem kann er aber nicht umhin, in seiner Wahrheitsliebe manchen Bemerkungen Maimunis anerkennende Worte zu zollen, ja sogar es einmal auszusprechen, daß dieser durch seine Sammlung des Halachastoffes eine große Tat ausgeführt habe. Nur dies halte ihn davon zurück, einen allgemeinen Protest gegen Maimuni wegen seiner allen Gepflogenheiten hohnsprechenden sprachlichen und sachlichen Behandlung der Halacha zu veranlassen.

Dem Verfasser des Mischne Tora konnten diese Angriffe bei dem regen Verkehr zwischen Ägypten und Südfrankreich keineswegs unbekannt bleiben. Es ist uns indes nicht bekannt, daß er irgendwie auf jene reagierte. Jedenfalls haben sie seine Achtung vor dem durch seinen unantastbaren Charakter ausgezeichneten Mann nicht gemindert, von dem er einmal als von dem „großen Lehrer in Posquières" spricht[3]).

Die Gegnerschaft Abraham ben Davids gegen Maimunis Werk konnte es aber nicht verhindern, daß dieses nicht nur überallhin Verbreitung fand, sondern, daß es auch ein mächtiger Kulturfaktor wurde, und daß die vom Verfasser ausgesprochene Erwartung sich in dieser Hinsicht vollauf erfüllte. Der Mischne Tora ist nicht nur das am meisten bewunderte halachische Werk geworden, sondern hat auch am meisten anregend gewirkt. Denn Maimunis Kodex hat, anstatt das Studium der Gemara zu beeinträchtigen oder gar es zu

---

1) Über diesen Punkt der Differenz zwischen „Franzosen" und „Spaniern" vgl. die lesenswerte Abhandlung von Lipschitz : צרפתים וספרדים in Haschiloach Bd. XV, S. 438—439.

2) Zur Charakteristik der Hassagot Abraham ben Davids vgl. Weiß im Beth Talmud a. a. O., S. 257—259.

3) Vgl. den Brief an Samuel ibn Tibbon in Kobez II, S. 27a.

verdrängen — was er auch selbst gar nicht beabsichtigte[1]), das Eindringen in die vielfach verschlungenen Wege der Halacha mächtig gefördert, und so alle an sein Erscheinen geknüpften Befürchtungen glänzend widerlegt. Gerade der Mischne Tora hat eine Reihe glänzender Geister zur Behandlung der schwierigsten Probleme, auch unter den sonst nicht beim Halachastudium behandelten, weil heutzutage nicht mehr geltenden, Materien der Opfer- und Reinheitsgesetze angeregt. An Maimunis standard work konnte besonders die Kasuistik anknüpfen, und, indem diese mit ihrer scharfsinnigen Methode vielfach zur Schärfung des jüdischen Geistes beigetragen, seine Spannkraft gefördert und ihm die Fähigkeit, auch die Errungenschaften der neueren Kultur glänzend zu erfassen, verliehen hat, ist somit Maimuni, wenn auch indirekt, einer der größten, geistigen Wohltäter seines Volkes geworden.

Aber noch in anderer Hinsicht erkennen wir die Bedeutung von Maimunis Kodex. Es ist bereits vorher auf den tiefgehenden Unterschied zwischen der in Maimuni ihren vollendetsten Ausdruck findenden spanischen Schule und der bei den Juden Nordfrankreichs vorherrschenden Richtung hingewiesen worden. Jedoch auch diese hat dem großartigen Kompendium ihre Anerkennung nicht versagt. Recht bezeichnend für dessen Wert ist es, daß hundert Jahre nach Entstehung des Mischne Tora in England, wo ganz und gar der nordfranzösische Einfluß herrschte, der Chasan Jacob ben Jehuda in London es unternahm, ganz nach der Anlage des „Sefer Maimun", wie er Maimunis Werk nennt, ein Kompendium der Halacha, unter dem Titel עץ חיים „Baum des Lebens", zusammenzustellen, in dem auch viele, jetzt nicht mehr geltende Vorschriften ihren Platz finden[2]). Auch er findet es für nötig, hervorzuheben, daß Maimuni die Halachas ohne jede Diskussion und in einer für alle, groß und klein, verständlichen Weise zusammengestellt hat.

---

1) Vgl. Hilchot Talmud Tora I, 12 Ende, wo er von dem in der Torawissenschaft schon weit Vorgeschrittenen fordert, daß er fast ausschließlich dem Studium der Gemara sich widmet: ויפנה כל ימיו לגמרא בלבד.

2) Vgl. hierüber Kaufmanns Aufsatz in JQR V, S. 353 ff., und besonders S. 361 bis 369. Einen kleinen Teil des Werkes hat Hermann Adler in der Steinschneider-Festschrift, hebr. Abtlg., S. 186—208, veröffentlicht; vgl. auch ebendort S. 241—242.

Ebenso bedeutsam will es uns erscheinen, daß auch die Hauptvertreter der deutschen Schule schon frühzeitig dem Werke Maimunis große Beachtung schenkten. Wir wissen es, daß Isaak aus Wien, der Verfasser des „Or Sarua", nach dem Vorgang eines seiner Lehrer, Abraham ben Asriel aus Böhmen, dem wir einen in literarhistorischer Hinsicht sehr wichtigen Machsorkommentar u. d. T. ערוגת הבושם verdanken, der sicher schon am Ende des 12. Jahrhunderts in Angriff genommen war[1]), mannigfach Maimunis Kodex benutzt hat[2]). Aus der Schule des als letzten Tossafisten geltenden R'Meir ben Baruch in Rothenburg gingen die allen Ausgaben des Mischne Tora beigedruckten Noten zu demselben hervor, unter dem Namen „Haggahot Maimoniot"[3]). So hat die Jad Hachasaka, die „starke Hand" Moses Maimunis — wie der in vierzehn Bücher zerfallende Mischne Tora wegen des den Zahlenwert vierzehn ergebenden Wortes יד von Späteren genannt wurde — alle für das Studium und die Erhaltung der überlieferten Lehre begeisterten Söhne des Judentums, ohne Unterschied ihrer engeren Heimat, in machtvoller Weise geeint.

Für die kulturhistorische Bedeutung des Mischne Tora ist es ferner bemerkenswert, daß das durch seinen allgemeinen ethisch-philosophischen Inhalt besonders beachtenswerte Sefer Madda auch von einem mohammedanischen Schriftsteller, Alâ-al-Din al-Muwakkit, kommentiert wurde[4]): ein Beweis von der Wertschätzung, deren sich der Autor des Mischne Tora auch in jenen Kreisen erfreute.

VIII.

Wir haben nun Maimuni bis zu der Zeit begleitet, da er, auf dem Höhepunkt seines Ruhmes angelangt, sich den Ehrentitel eines Lehrers für ganz Israel errungen hatte. Zeugnis hiervon geben die an ihn infolge des Erscheinens des Mischne Tora gerichteten Anfragen, in deren Eingang er „das Wunder vom Osten bis Westen"

1) Vgl. Perles, Monatsschrift 1877, S. 366.
2) Vgl. hierüber Wellesz in Hagoren VII (Berdyczew 1907) S. 36.
3) Vgl. die oben erwähnte Studie von Wellesz über die Hagahot Maimoniot a. a. O.
4) Vgl. hierzu die Veröffentlichung von Margoliouth in JQR XII, S. 488 ff.

genannt, und neben vielen anderen auszeichnenden Lobeserhebungen ihm u. a. auch das Epitheton נר המערבי „Licht vom Westen" mit Hinweis auf seine Herkunft und auf das von ihm ausstrahlende und dem Leuchter des Heiligtums gleichende Geisteslicht beigelegt wurde. Neben seinem wohlerworbenen Ruhm durfte er sich nunmehr auch häuslichen Glückes erfreuen. Er hatte, wohl zum zweiten Male, — da nicht anzunehmen ist, daß er so lange unvermählt geblieben war —, die Schwester des Abu' Ma'âli, des Sekretärs der Mutter des Vezir Mâlik al-Afdhal, heimgeführt, der wiederum seine Schwester zur Gattin hatte. Dieser Ehe entsproß ein einziger Sohn, namens Abraham, der am 28. Siwan des Jahres 1186 geboren wurde[1]), als Maimuni bereits im 52. Lebensjahr stand, und höchstwahrscheinlich noch eine Tochter, die aber wohl schon in der Kindheit starb[2]).

Zu derselben Zeit hatte er auch das Glück, in einem treuen und begeisterten Schüler sich gleichsam einen geistigen Sohn heranzubilden: Joseph ben Jehuda aus Ceuta im Maghreb[3]), der zu Maimuni gekommen war, um sein Wissen sowohl in der theologischen wie in der mathematisch-astronomischen Wissenschaft zu vervollkommnen. Nur ungefähr ein Jahr weilte Joseph bei dem Meister; aber diese kurze Zeit genügte, um zwischen beiden ein unlösliches Band zu knüpfen, das auch die spätere Entfernung nicht lockern konnte[4]). In seiner marokkanischen Heimat hatte Joseph ben Jehuda wohl zum Schein dem Islam huldigen müssen, der damals, unter Abû Jakûb Jussuf, in sehr fanatischer und grausamer Weise den

1) Vgl. hierüber Brann, Monatsschrift 1900, S. 15—16.

2) So ist zu lesen in dem Brief an Joseph ben Jehuda, in Kobez II, 31d: וכבר חודיעתיך שנפטרה חבת חקטנה. — Indes steht dieser Teil des Briefes schon von S. 31 ואמנם an in gar keiner Verbindung mit dem Vorstehenden — vgl. auch schon Steinschneider Cat. Bod. S. 1901 —, wie er denn im arabischen Original, Ms. Simonsen Nr. 160, gar nicht vorhanden ist. Überdies ist nach diesem der Brief i. J. 1191/92 geschrieben, während nach den Äußerungen im Kobez a. a. O. über den Sohn Maimunis, Abraham, er höchstens 1199—1200 geschrieben sein könnte.

3) Vgl. über ihn Munk, Notice sur Joseph ben Jehouda, Paris 1842 und zuletzt Steinschneider, Arab. Lit. d. Jud, § 170, S. 228 ff.

4) Vgl. zur Charakteristik J. b. J.s den Brief Maimunis an ihn in der zweiten Beilage zur Einleitung in Goldbergs ברכת אברהם (Lyck, 1860), S. X ff.: כאשר זכרתי לך כל אוהבינו שואלים בשלומך.

Juden aufgezwungen wurde, indem von ihnen sogar noch das Tragen besonderer Kleider und Abzeichen verlangt wurde[1]). Joseph hat wohl daheim einige kleinere Schriften verfaßt, besonders aber leistete er Anerkennenswertes in der Dichtkunst, während sonst im Maghreb die Leier der jüdischen Sänger entweder verstummt war oder ihr nur minderwertige Lieder entlockt wurden[2]). Auf Grund dieser Maimuni von Alexandrien aus bekannt gewordenen literarischen Tätigkeit[3]) nahm er den lernbegierigen jungen Mann mit Freuden bei sich auf, um ihm die Schätze seines Wissens und Denkens zu erschließen. Das Bündnis zwischen Meister und Jünger fand auch nach ihrer Trennung seine Fortsetzung in einem vertrauten Briefwechsel, der uns teilweise erhalten ist. Dieser, in der damals so beliebten Reimprosa gehalten, läßt uns einen Einblick tun in die Stürme, die die Beschäftigung mit den höchsten Problemen der Wissenschaft in dem Inneren Josephs entfesselten. Auch scheint ihn Maimuni nicht genügend in das Wesen der Prophetie eingeweiht zu haben. Darüber führt der Jünger nun Klage in einem sehr anziehend geschriebenen Briefe, in welchem er auf sein Verhältnis zur Weisheit das Bild einer Heirat anwendet, die er mit dieser rechtmäßig und vor zwei Zeugen eingegangen ist, nämlich vor Obeîd Allah — arabische Kunje für Maimuni — und vor Ibn Roschd [Averroes], in dessen Gedankengänge er von jenem eingeführt worden war. Indessen habe die Braut alsbald, gleichsam noch unter dem Trauhimmel, den ihr Angetrauten treulos verlassen. Nun verlange er von seinem Lehrer, der gewissermaßen Vater der Treulosen sei, daß er ihm diese wieder zuführe; auch sei er ein Prophet oder doch sicher würdig, ein solcher zu werden; zudem sei es ja eine Pflicht, dem rechtmäßigen Eigentümer das verlorene Gut zurück zu erstatten.

Auf dieses Schreiben, in dem Joseph ben Jehuda, wenn auch nicht ganz direkt, auf Einführung in das Wesen der Prophetie dringt,

---

1) Vgl. hierzu Toledano a. a. O., S. 35 u. 38, wonach Munk, Notice etc., S. 39 ff. zu berichtigen wäre.

2) Vgl. Munk a. a. O., S. 49.

3) Vgl. More Nebuchim, Anfang.

4) Dieser Briefwechsel ist veröffentlicht bei Munk a. a. O., S. 59—61, Kobez II, S. 29a—c. Die Antwort Maimunis ist bei Munk nicht vollständig erhalten.

erfolgte eine von Maimuni in demselben Tone gehaltene Antwort. Dasselbe Bild, wie sein Schüler, anwendend, tadelt er das allzu sichere Selbstvertrauen des Jüngers, der seine Verlobte der Untreue und Unreinheit zeihe, obwohl er selbst unreiner Lippen sei. Die von ihm angeklagte Philosophie sei unschuldig, während er sich in unverzeihlichem Stolz überhoben und nach der Prophetie kühn seine Hand ausgestreckt habe. Er müsse ihn deshalb auf das härteste tadeln, spreche aber die Erwartung aus, daß er fortan mit der in sein Haus zurückkehrenden Gattin in treuer Gemeinschaft leben und mit Gottvertrauen ausgerüstet, die wahre Weisheit sich anzueignen bemüht sein werde, denn „der Weise gelte mehr als der Prophet".

Infolge dieses Verlangens seitens des Schülers nach Einführung in das Wesen der Prophetie sah sich Maimuni veranlaßt, einen längst gehegten Plan auszuführen, nämlich ein Buch über die Prophetie zu schreiben, das er bereits in der Einleitung zum Mischnakommentar angekündigt hatte. Die nun in Angriff genommene Arbeit wuchs aber über den engeren Rahmen hinaus und gestaltete sich ihm unter der Hand zu einem umfassenden Werke, in dem alle Fragen des Widerstreites zwischen philosophischer Spekulation und Offenbarungsglauben auf das Eingehendste behandelt werden, wobei jedoch die ursprüngliche Skizze des ס׳ הנבואה noch deutliche Spuren hervortreten läßt[1]). Er widmete das Werk dem Lieblingsschüler Joseph und gab ihm den treffenden Namen: „F ü h r e r d e r V e r i r r t e n" (oder Unschlüssigen)[2]) Wenn das Werk demnach gleichsam aus einem persönlichen Bedürfnis des Meisters, den Wunsch seines Lieblingsschülers zu erfüllen, hervorgegangen ist, so spricht gerade dies recht eindringlich für den Charakter unseres Weisen. Als ein richtiger Lehrer dachte er, daß zur Belehrung und Aufklärung eines Wissensdurstigen gerade das Beste gut genug ist. Konnten nicht aber ferner dieselben Zweifel, so mochte sich Maimuni wohl fragen, die Joseph bedrückten und die zu dem soeben geschilderten Briefwechsel geführt hatten, auch manch anderen in einen Widerstreit

1) Vgl. über diese dem More Nebuchim anhaftende eigentümliche Gestalt die treffenden Ausführungen von Bloch in Bd. I dieses Werkes, S. 8 u. 13—15.

2) Arabisch Dalalat al ḥâirîn, hebräisch מורה נבוכים.

der Meinungen bringen, ob er dem Wortlaut der Schrift seine Auffassungen vom göttlichen Wesen anpassen, auf dem bequemen Wege der landläufigen Anschauungen fortschreitend, oder, ob er auf den Bergeshöhen des philosophischen Denkens die reine und klare Erkenntnis, allerdings in mühsamem Aufstieg, suchen solle? So mancher mochte in seiner Unschlüssigkeit gleichsam „verirrt sein", „verschlossen war ihm die Wüste" (Exod. 14, 3), und er wußte keinen Ausweg, bis Moses ben Maimon, erfüllt von der großen Tatkraft, die ein Gott ihm gegeben, mit der Feuersäule seines Geistes den Irrenden, Zweifelnden und manchmal wohl schon Verzweifelnden in dem Dunkel ihrer Gedanken und Empfindungen ein leuchtender Führer wurde.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, den More Nebuchim im einzelnen zu analysieren, nachdem derselbe im ersten Bande dieses Werkes nach verschiedenen Gesichtspunkten beleuchtet und auch sonst vielfach behandelt worden ist. Wir wollen hier nur das für Maimuni besonders Charakteristische hervorheben.

Schon in der Anlage des Werkes erkennen wir das Vorgehen des auf richtige Anleitung bedachten Lehrers, der planmäßig vom Leichteren zum Schwereren fortschreitet und der darum sich zunächst auf einfache Worterklärungen beschränkt. Aber schon hierbei sehen wir, wie er darauf ausgeht, durch Zurückweisung der falschen, anthropomorphistischen Auffassungen allen Verirrungen und Verwirrungen betreffs des reinen Gottesbegriffes den Boden zu entziehen, den Schutt unklarer Vorstellungen hinwegzuräumen und so das Fundament für ein richtiges Gedankengebäude zu schaffen. Was er gerade hierin und in der unerbittlich konsequenten Durchführung des Grundsatzes, daß Gott keinerlei Attribute beizulegen sind und wir eben nur wissen, was Gott nicht ist — ein Grundsatz, der bei den bisherigen Philosophen nur latent zu erkennen war — für alle Zeiten geleistet hat, sichert ihm einen Ehrenplatz in der Geschichte der Gotteserkenntnis[1]), spricht aber auch zugleich für sein wahrhaft religiöses Empfinden. Maimuni, der der Vernunft und der Spekulation den ersten Rang einräumt, der den Offenbarungsglauben mit

1) Über die Bedeutung von Maimunis Attributenlehre vgl. besonders die Ausführungen Kaufmanns am Schluß seiner Geschichte der Attributenlehre, S. 471 ff.

diesen in Einklang zu bringen versucht und für den Denken und Deuten das Haupterfordernis ist, sucht darzutun, daß gegenüber dem höchsten Wesen unser Wissen nur Stückwerk ist, daß die Überzeugung von der Unerkennbarkeit Gottes und darum ehrfürchtiges Schweigen vor Ihm Sein größter Ruhm ist. — Wir sehen mit Bewunderung, wie in den Ausführungen über die Erschaffenheit der Welt Maimuni mit Aristoteles ringt, wie er bei Erörterung des Problems der Prophetie der Erhabenheit des Judentums das Wort redet, indem dieses auf die sittliche und intellektuelle Vervollkommnung des Menschen den Hauptwert lege. Hier tritt in den Mittelpunkt seiner Erörterungen die Theorie von dem tätigen Intellekt, der nach Maimuni Anfang und Ende der Zweckbestimmung des Menschen ist. Mit frommer Scheu und der vom Gesetz geforderten Zurückhaltung weiß er doch anschaulich genug die Maʿasse Merkaba darzustellen. Vollends auf der Höhe seiner ethischen und theologischen Anschauungen sehen wir ihn, wenn er das Problem der Willensfreiheit und somit der sittlichen Selbstbestimmung des Menschen erörtert, das er auch in rein gesetzlicher Hinsicht verficht[1]), und uns zu dem Glauben an die Allweisheit Gottes hinführt, der alles planvoll geordnet hat. Einen ferneren Glanzpunkt seiner Theologie bildet seine Begründung der biblischen Gesetze, wobei der für seine Religion begeisterte Jude durch die über den Ausführungen lagernde Abgeklärtheit des Philosophen noch mehr an Beweiskraft gewinnt. Der innere Zusammenhang dieser Partie des More Nebuchim mit dem Mischne Tora und dem Buch der Gesetze, wo gleichfalls alles auf spekulative Grundlage gestellt ist, kommt hier auch äußerlich zum Ausdruck, indem er auch die Ge- und Verbote in v i e r z e h n Gruppen einteilt. Als Endergebnis aller seiner Ausführungen stellt

1) Auf eine Anfrage betreff des Schlusses der Benediktion אהערב נא bemerkt er, daß die Eulogie für Gott „der Israel die Thora gelehrt" auf einem Irrtum beruhe, da der Allerhöchste uns vielmehr nur geboten hat, zu lernen und zu lehren; die Wendung המלמד usw. würde dem Grundsatze unserer Religion widersprechen, wonach die Ausübung oder Unterlassung einer Vorschrift in unseren Händen, d. h. in unserem freien Willen liegt und nicht auf einem von Gott ausgehenden Zwang beruht. — Vgl. hierzu die Mitteilung in den sogen. „Chiddusche Harambam" im Anhang zum Kobez I, S. 52a, die übereinstimmen mit dem arabischen Original in Ms. Simonsen Nr. 104, während Nr. 97 im Kobez I nur eine lückenhafte Wiedergabe enthält.

er, behufs Nutzanwendung für den zwischen Gläubigkeit und Spekulation Umherirrenden, das Ringen nach Erkenntnis und deren Aneignung hin, indem er sich dabei des sinnigen Gleichnisses von dem Palast des Herrschers bedient, den viele nur von weitem sehen, an den einige nur herankommen, den aber nur sehr wenige Auserwählte selbst betreten können. Zu einem wahrhaft glücklichen Leben der echten Sittlichkeit kann man nur durch das Denken gelangen, das allein, nach Jer. 9, 23, uns dazu verhilft, die Hauptforderungen der Gotteserkenntnis zu erfüllen: Liebe, Billigkeit und Gerechtigkeit.

Man kann wohl sagen, daß der Stempel von Maimunis voller Persönlichkeit diesem seinen letzten großen Werke aufgedrückt ist. Sein Streben nach Weisheit und Erkenntnis jeglicher Art von Jugend auf hat hier seine Krönung erhalten. Der Lehrinhalt des Judentums erscheint hier von allem, was zum menschlichen Wissen gehört, in edelster Weise befruchtet, ohne daß das jüdische Gepräge beeinträchtigt würde, wodurch der More Nebuchim sich in vorteilhafter Weise abhebt von dem „Lebensquell" Salomo ibn Gebirols der in seinem Verfasser nicht im geringsten den dichterischen Dolmetsch der jüdischen Gedankenwelt ahnen läßt. Oder sollte Maimunis Liebe zum Judentum durch die vielfache Beschäftigung mit anderen und ganz fernliegenden Wissensstoffen, die die Ausarbeitung eines solchen Werkes erforderte, als geschmälert angesehen werden? Demgegenüber gilt wohl als vollwertiges Zeugnis, was er selbst in einem Brief an Jonathan Kohen in Lünel betreff des Mischne Tora von sich sagt. Indem er seine ausschließliche Liebe zur Thora in die Worte der in Jerem. 1, 5 an den Propheten ergangenen göttlichen Aufforderung kleidet, bezeichnet er die Beschäftigung mit dieser als seine erste und bleibende Jugendliebe. Wohl — so fährt er fort — sind unseren nationalen Studien auch bei mir aus den fremden Wissensgebieten Nebenbuhlerinnen entstanden, gleich den moabitischen, ammonitischen und anderen heidnischen Frauen; aber Gott weiß es, daß sie nur im Range der zur Speisebereitung bestimmten Dienerinnen stehen, — wie Maimuni sinnig hierauf die Worte in I. Sam. 8, 13 anwendet — um durch ihre Verrichtungen desto heller den Glanz und die Schönheit der Fürstin hervortreten zu lassen.

1) Vgl. Kobez I, Nr. 50, S. 12c.

Und, wenn nun Maimuni seinem Bedauern darüber Ausdruck gibt, daß er seine Tätigkeit jedenfalls mit vielerlei Wissensstoffen zersplittern mußte, so haben wir hier ein auch für den More Nebuchim zu verwertendes Bekenntnis seiner treuesten Hingabe an die Wissenschaft des Judentums. Es ist gerade das ein für ihn um so ehrenvolleres Geständnis, daß er sich, wie für die betreffenden Partien des großen halachischen Werkes, so auch für das philosophische Hauptwerk eingehenden Studien über die verschiedenen Arten des Götzendienstes, wie ferner über die „nabatäische Landwirtschaft", u. a. m. gewidmet hat, alles dies in den Dienst der Erkenntnis von der Vorzüglichkeit unserer Religion stellend.

Wohl könnte man an dem Charakter Maimunis, wie er sich aus dem More ergibt, dasselbe bemängeln, was wir bereits anläßlich seines Mischnakommentars hervorgehoben haben: die in dem vorhin erwähnten Gleichnis von dem Palast des Königs am deutlichsten ausgedrückte geringschätzige Meinung über die weniger mit intellektueller Begabung Begnadeten. Indes hängt dies mit einem Zuge zusammen, der gleichfalls im tiefinnersten Wesen des Autors begründet ist, nämlich der Vorzugsstellung, die er dem „Sechel" (dem Vernunftdenken) einräumt. Wenn Maimuni hier mit unerbittlicher Konsequenz alles in den Urteilsbereich der Spekulation und des Intellekts zieht, so vollendet er nur, was der grosse Gaon Saadia, zugleich der erste systematische Religionsphilosoph, in schüchterner Weise zu tun begonnen hat. Dieser zwar hat in dem merkwürdigen Bilde von dem bloßen Zählen und dem verständnisvollen Berechnen der ausgegebenen Summe wohl eine Berechtigung der verstandesmäßigen Denkarbeit gegenüber dem Gesetz und den Glaubenssätzen anerkannt, sie aber immerhin in deren Dienst gestellt: zu einem Ausgleich aber, in dem die Spekulation mit dem Recht der Selbständigkeit neben den Glauben tritt und sogar sich diesem gegenüber Befreiung erringt, ist erst Maimuni gelangt[1]).

Man dürfte nicht fehl gehen in der Annahme, daß die konsequente Durchführung des Gedankens von der Vorherrschaft der „Vernunft" im Lebens- und Werdegang unseres Weisen ihren

1) Vgl. hierzu z. T. auch die Ausführungen in Achad Ha'ams Aufsatz שלטון השכל Haschiloach, Bd. XV, S. 307 ff.

Grund hat. Seine Jünglings- und ersten Mannesjahre, bis zum Alter von 30 Jahren, verlebte er in der durch die Almohadenbewegung fanatisierten islamitischen Umgebung[1]). Die von Ibn Tumart begründete Lehre gipfelte unter anderem auch darin, daß nicht die individuelle Meinung, der sogenannte סברא, ebensowenig wie der Verstand, שכל, ausschlaggebend sind. Die Betonung eines solchen Standpunktes führte natürlich dazu, den Glauben an Mohammeds prophetische Sendung noch eindringlicher, nötigenfalls mit Feuer und Schwert zu erzwingen. Konnte nicht nun auch im Judentum, abgesehen von der Gefahr einer Anerkennung der prophetischen Sendung des Stifters des Islams, eine falsche Auffassung und Überschätzung von der Prophetie überhaupt Platz greifen? Demgegenüber suchte nun Maimuni, der bereits in seinem Mischnakommentar in seiner rationellen Art den Wert der Prophetie auf das richtige Maß beschränkt hatte, im philosophischen Hauptwerk, das ja ursprünglich als Abhandlung über die Prophetie gedacht war, dem bloßen Glauben und der bloßen Überlieferung gegenüber die Notwendigkeit der spekulativen Erkenntnis unwiderleglich darzutun. Aber auch der Versuch, die Gesetze der Tora rationalistisch zu begründen und sie so über das Niveau einer nur gewohnheitsmäßigen Verrichtung zu einer verstandesmäßig geübten religiösen Tat hinaufzuheben, ist dadurch zu erklären, daß er den durch die Übermacht der Verhältnisse an der Betätigung der Zeremonialvorschriften Behinderten gewissermaßen ein Ideal hinstellte, in dem die höchsten sittlichen Gedanken zum Ausdruck kamen, und für die Leben und Gut zu wagen, wie Gefahren zu bestehen, ein hoher und edler Zweck war.

Wenn wir die Geisteserzeugnisse eines Mannes mit seinem Wesen und seiner Persönlichkeit in Verbindung bringen und darnach seine Bedeutung bemessen, so können wir wohl in der mit Maimuni abschließenden Periode besonders zwei Männer nach ihrer Wirkung hervorheben: Jehuda Hallevi[2]) mit seinen seelenvollen Dich-

1) Vgl. hierzu oben S. 8 fgg.

2) Über den fundamentalen Unterschied zwischen der im Leben des Gottesdieners die wahre Vollendung findenden Anschauung Jehuda Hallevis und der den Intellekt als Höchstes ansehenden Theorie Maimunis ist besonders aufschlußreich die gediegene

tungen wie in seinem zu Ehr und Wehr des Judentums verfaßten, gemütstiefen Kusari, und Maimuni mit seinen großen Werken, vor allem dem More Nebuchim. Wohl fehlte letzterem der poetische Schwung und die gläubige Intuition des so innig empfindenden Sängers von Toledo, aber, wenn wir diesen das Herz des jüdischen Volkes nennen können, so kann der gedankentiefe und einen so hohen Flug nehmende Maimuni, besonders im Hinblick auf den More, mit Fug und Recht als der Geist unseres Stammes bezeichnet werden.

Dieser nun hat tatsächlich die Kultur der nachfolgenden Geschlechter mächtig beeinflußt. Er hat auch in den Kreisen der Christenheit in der Scholastik und Sittenlehre des Mittelalters tiefe Spuren hinterlassen und auch in der islamitischen Welt sich hohe Anerkennung errungen[1]). Allerdings mochte Maimuni von mohammedanischer Seite doch auch Anfeindungen wegen mancher dieser Religion nicht ganz freundlichen Äußerungen zu fürchten haben, weswegen er auch seinen Schüler Joseph ben Jehuda in einem Brief ersuchte, das Werk nicht in unberufene Hände geraten zu lassen, und er selbst es auch in hebräischen Lettern geschrieben hatte[2]). Besonders jedoch hat es innerhalb des Judentums nachhaltig gewirkt. Gerade die an den More Nebuchim sich knüpfenden Kämpfe in ihren verschiedenen Phasen haben viel zur Klärung der Geister beigetragen und zugleich es dargetan, daß nur vorübergehend die werbende Kraft der Gedankenwelt Maimunis gelähmt werden konnte; das von ihr entzündete Feuer der Durchgeistigung des Judentums konnte dauernd nicht verlöscht werden. Das sicherste und untrüglichste Zeichen hierfür ist der Einfluß, den der More selbst in den Zentren übte, wo scheinbar ein dem Maimuni ganz entgegengesetzter Geist wehte.

Abhandlung von Julius Guttmann: Das Verhältnis von Religion und Philosophie bei Jehuda Hallevi, in der Festschrift für Israel Lewy, Breslau 1911 (S. 327—358).

1) Vgl. hierzu die Abhandlung von Jacob Guttmann über den Einfluß des More, in Bd. I dieses Werkes und den Aufsatz Kaufmanns: Der Führer d. Maimonides in der Weltliteratur (Ges. Schriften II, S. 152 ff.). Indes ist auch von christlichen Gelehrten vom Standpunkt ihrer Religion aus eindringende Kritik am More geübt worden. Vgl. z. B. die in JQR, New Series II, S. 159 ff. von Husik veröffentlichte Studie: An anonymous mediaeval christian critic of Maimonides.

2) Vgl. hierzu das arabische Original des genannten Briefes bei Munk, Notice etc., S. 23.

In den Ghettos Polens, wo die von Maimuni so sehr zurückgedrängte talmudische Dialektik im Pilpul ihre Triumphe feierte, und die Übung der religiösen Gebräuche, — nach den Äußerungen der größten zeitgenössischen Lehrer — eine nur mehr gewohnheitsmäßige zu werden drohte, fand sich eine nicht unbeträchtliche Anzahl von erleuchteten Männern, die, allen Bestrebungen der Gegner trotzend, das Studium des More förderten[1]). Besonders aber der Mann, der manchen, und zwar mit Unrecht, als Typus des einseitigen Talmudisten und Halachisten gilt, Moses Isserles in Krakau, wandelte vielfach in den Spuren Maimunis, in dessen Sinn er sein „Torat Haola" verfaßte[2]): auch hier also sehen wir, wie selbst unter scheinbar entgegengesetzten, ja fast feindlichen Verhältnissen, die geistige Kraft des großen Werkes sich sieghaft durchsetzte, und somit Maimuni als der lebendige Geist unserer Gemeinschaft gelten kann.

IX.

Als der Weise von Fostât im Jahre 1190 sein philosophisches Hauptwerk vollendet hatte, war eine durchgreifende Änderung in den äußeren politischen Verhältnissen vorgegangen, die auch nicht ohne Einwirkung auf Maimuni selbst blieb. Im Oktober des Jahres 1187 fiel Jerusalem in die Hände Saladins und die allerdings recht spärliche jüdische Bevölkerung des heiligen Landes konnte eine etwas bessere Zeit erhoffen. Maimuni, der mit allen Fasern seines Herzens am heiligen Lande hing und der selbst sich oft als „einen der nach Spanien gekommenen Angehörigen der Exulanten aus Jerusalem" bezeichnete, mochte mit hoher Freude das siegreiche Vordringen des menschenfreundlichen Sultans begrüßen. War er doch auch einer großen Befürchtung enthoben, der er im Sefer Hamizwot bei Besprechung der Vorschrift von der Festsetzung des Neumondes und der Frage der Abhängigkeit derselben vom Lande Israel[3]) Ausdruck gegeben hatte. Er erwägt nämlich, was

1) Vgl. die interessante Studie von Ph. Bloch: Der Streit um den More des Maimonides in der Gemeinde Posen, Monatsschrift 1903, S. 153 ff., 263 ff.

2) Vgl. die Biographie des R'Moses Isserles von Horodecki in Hagoren I, S. 4 ff.

3) Vgl. Sefer Hamizwot, ed. Bloch, Gebot 153, S. 130 Ende.

geschehen solle, wenn etwa — was Gottes Gnade verhüten möge — aus Palästina ganz und gar die jüdische Bevölkerung schwinden würde. Allerdings blieb das Land der Väter noch auf lange hinaus kein günstiger Boden für deren Söhne, weder in geistiger noch in materieller Hinsicht.

Die vielen Beweise des Wohlwollens von seiten Saladins gegenüber den Juden und der Zuneigung, die ihm selbst die Mitglieder von dessen Familie, besonders aber der sehr humane und der westlichen Kultur durchaus zugängliche Bruder des Kalifen, Al 'Adîl, entgegenbrachten, befestigten das Band, das ihn an Ägypten knüpfte[1]). Deswegen lehnte er wohl auch das ihm von einem christlichen Fürsten zu Askalon — unter dem einige den englischen König Richard Loewenherz vermuten[2]) — gemachte Anerbieten, in seine Dienste zu treten, ab. Übrigens war Maimuni vermöge seiner Herkunft und Bildung mit dem arabischen Kulturkreis des Islam viel zu eng verknüpft, als daß er sich hätte entschließen können, jenem Rufe zu folgen. Seine Anschauung über das Christentum, wie es ihm entgegentrat, läßt sich vielleicht aus einer Äußerung seines Sohnes Abraham erkennen, der diese im Gegensatz zu den Mohammedanern als עובדי עבודה זרה bezeichnet[3]). Maimuni selbst hat jedoch in einer Beziehung die Christen über die Mohammedaner gestellt. So gestattet er, daß man ihnen die Kenntnis der biblischen Gebote und der Lehre von Lohn und Strafe vermittelte[4]). Denn, während die Mohammedaner unsere Tora überhaupt nicht als göttlich anerkennen und alles, was wir sie etwa lehren würden, als im Gegensatz zu ihren oft konfusen Überlieferungen und falschen Voraussetzungen

---

1) Vgl. hierzu und zum Folgenden: Abrahams' englische Maimonidesbiographie S. 113—114.

2) Steinschneider, Arab. Literatur usw. S. 199 spricht nur von „einem christlichen Fürsten in Ascalon". Da aber Richard Loewenherz in sehr vertrauter Freundschaft mit der Familie des Kalifen lebte, so ist vielleicht doch dabei an ihn zu denken.

3) Vgl. Kitâb Kifâjat-al-'Abidîn, im Abschnitt über das Niederknieen und das Sichbeugen beim Gebet (אלסגוד), Ms. Neub. fol. 43a, wo er die Christen in dieser Beziehung nicht auf eine Stufe mit den anderen גוים stellt.

4) Vgl. hierzu und zum Folgenden Kobez I, Nr. 58, wo jedoch die ganze gegen die Bekenner des Islam gerichtete Ausführung, die wir dem arabischen Original im Ms. Simonsen, Nr. 39, entnehmen, weggelassen ist, vgl. Geiger, M. b. M., S. 1a u. 3.

stehend erklären könnten, so daß daraus leicht ein verhängnisvoller Anstoß (מכשול) für uns entstünde, die wir leider unter ihnen leben müssen, so glauben die Christen an unsere Tora als etwas Autoritatives, nur daß sie sie falsch auslegen; würde man sie aber in geeigneter Weise darüber belehren, so könnte man noch manchen wieder für uns gewinnen, keineswegs aber dürfte für uns sich irgend ein Anstoß durch sie ergeben. Immerhin aber stand Maimuni jetzt dem Islam in bezug auf seine Grundprinzipien viel toleranter gegenüber als ehedem, wo er unter der Einwirkung der fanatischen Almohaden einen Haß gegen den „wahnsinnigen Propheten" und dessen Religion empfand, der auch noch im Iggeret Teman zu bemerken ist. So schreibt er in einem Bescheide an einen von einem Juden, vermutlich wegen seiner früheren Zugehörigkeit zum Islam, beschimpften Proselyten[1]) folgendes: „Wenn uns auch die Bekenner dieser Religion irrtümlich oder absichtlich andichten, daß wir dem höchsten Wesen einen Sohn zuschreiben, haben wir doch nicht das Recht, sie des Götzendienstes zu bezichtigen, da sie selbst einem reinen Monotheismus huldigen, zumal, da auch in der noch heute bestehenden Sitte des Werfens von Steinen auf die Kaaba und dergleichen eine eigentliche götzendienerische Handlung nicht zu erblicken ist, wenn es auch ursprünglich eine solche gewesen sein mag; denn die Gesinnung ist dabei Gott zugewandt[2]).

Wenn es noch eines Beweises für die Neuartigkeit der von Maimuni in seinen halachischen und philosophischen Werken aufgestellten Lehren bedürfte, so könnte dafür der von nah und fern gegen ihn entfachte Kampf gelten. Neben der bereits oben erwähnten, von dem hochbedeutenden Abraham ben David gegen ihn geführte Fehde, wurde ihm solche auch von einigen „dii minorum gentium" angesagt. Unter diesen ist es zunächst der immerhin über das Niveau seiner Landsleute etwas hervorragende, auch einigermaßen philosophisch geschulte Leiter der Hochschule in Bagdad,

---

1) Vgl. Kobez I, Nr. 160, S. 34c—d.

2) Vgl. a. a. O. Z. 14—16 und Z. 29 ff.: וכן אלי חישמיאלים חיים כלם טף ונשים נכרתה עבודה זרה מפיהם וביחיד השם אין לחם טעות כלל . . . . כללו של דבר אעפ"י שעיקר הדבר' יסידם לע"ז אין אדם משתחוה לאותו המקום ולא עושה דבר מכל הדברים לשם ע"ז לא בפיו ולא בלבו אלא לבם מסור לשמים.

Samuel ben Eli, ein stolzer und reicher Mann, der seine Abkunft bis auf den Propheten Samuel zurückführte[1]). Seine Aspirationen, aus denen heraus er sich auch den Titel eines Gaons beilegte, gingen aber über den engeren Kreis der Leitung seiner großartig ausgestatteten und zahlreich besuchten Jeschiba[2]) hinaus, so daß er nach dem Tode des Exilarchen Daniel sich die provisorische Ausübung dieses Amtes mit dessen Einkünften und Machtbefugnissen aneignete. Wir haben also in ihm, der bei seinen Kenntnissen doch nicht an die Universalität eines Maimuni heranreichte, im Charakter und Auftreten den geraden Gegensatz zu dem milden und bescheidenen, äußere Ehren meidenden Wesen des Weisen von Fostât. Es ist natürlich, daß das Ansehen des stolzen Gelehrten von Bagdad im Orient, wo, nach einer Schilderung Maimunis, eine große, geistige Öde herrschte[3]), weit und breit ein großes war. Samuel konnte nun zunächst nicht umhin, Maimuni die ihm überall gezollte Anerkennung zu erweisen, zumal man selbst in Babylon sich bei halachischen Festsetzungen hauptsächlich an den Mischne Tora hielt[4]). Diesem Gefühl gab er auch Ausdruck in einem direkten Schreiben an Moses bezüglich dessen Entscheidung, daß am Sabbat das Fahren auf den großen Strömen, wie Euphrat und Tigris, gestattet sei[5]), die, allem Anschein nach, Maimuni dem Schuloberhaupt von Bagdad vorzulegen angeordnet hatte. Samuel nimmt nun Veranlassung, dieser Ansicht auf Grund der Ausführungen des Talmuds entgegenzutreten, wobei er jedoch es nicht umgehen kann, Maimuni vielfache Lobeserhebungen zu spenden. Den Darlegungen des Schuloberhauptes gegenüber weist nun der Angegriffene in einem Schreiben, an dessen Eingang er dem Samuel alle Gerechtigkeit widerfahren läßt, schlagend

---

1) Vgl. über ihn Graetz IV^3, S. 251, und gegen dessen Schilderung Samuels als einseitigen Talmudisten die Ausführungen Harkavys in חדשים גם ישנים X (Beilage zu Rabbinowitz' דברי ימי ישראל Bd. IV), S. 46.

2) Vgl. die Schilderung bei Benjamin von Tudela, ed. M. Adler JQR XVII, S. 515 bis 516 (ed. Asher S. 60—61).

3) Vgl. das Schreiben Maimunis an die Gemeinde in Lunel, Kobez II, S. 44b.

4) Vgl. die eigenen Worte Maimunis, in Kobez I, S. 33b: וחבודנו כבר הגיע לאלה האדונים בבבל ושמענו שבהם פוסקים רובי הישיבות.

5) Vgl. hierüber die Nr. 154—156 in Kobez I.

nach, daß dieser seine Ausführungen wohl nur oberflächlich behandelt habe, da ihm sonst solche Irrtümer nicht hätten unterlaufen können. Zugleich bemerkt er, daß er selbst niemanden hasse oder verurteile, der ihn, wenn auch irrtümlicherweise, bekämpfe, denn jeder bekenne sich zu einer Einzelansicht oder verwerfe sie, je nachdem er durch eine Erwägung dazu geführt werde, die manchmal richtig, manchmal auch irrig sei. Auch die Lehrer des Talmuds suchen ja manchmal in ihren Diskussionen feststehende Wahrheiten durch nicht stichhaltige Fragen zu erschüttern.

Eine besondere Rolle spielte Samuel ben Eli im Kampf um ein wichtiges dogmatisches Problem, den Glauben an die Wiederbelebung der Toten (תחיית המתים)[1]. Nach den eigenen Darlegungen Maimunis hatte einer seiner Schüler in Damaskus die Behauptung aufgestellt, daß es keine Auferstehung der Toten gebe, und hierfür Beweise aus des Meisters Werken beigebracht. Diesem Umstande legte derselbe jedoch anfangs wenig Bedeutung bei, bis ihm im Jahre 1188 aus Jemen mitgeteilt wurde, daß dort der Glaube an „T'chijjat Hammessim" infolge seiner Schriften erschüttert sei, weswegen man sich mit Anfragen und einer Bitte um Belehrung an ihn wandte. Hierauf erwiderte er, daß die Betreffenden zunächst jenes Dogma mit dem von der „zukünftigen Welt" (עולם הבא) verwechselten, im übrigen aber er selbst diesen Glauben als einen Grundstein der Thora schon im Kommentar zum Perek Chelek vertreten habe. Maimuni glaubte wohl, daß dieser Bescheid ausreichend sei, erhielt aber im Jahre 1190 die Nachricht von Freunden aus Babylonien, daß man von Jemen aus über denselben Gegenstand eine Anfrage an den Leiter der Hochschule in Bagdad, Samuel ben Eli, gerichtet habe, der nun auch seinerseits für die dortigen Glaubensgenossen eine Abhandlung über dieses Problem verfaßte. In dieser versuchte er, Maimuni einige Irrtümer nachzuweisen, andererseits aber auch, ihn zu rechtfertigen. Die Abhandlung litt an manchen sachlichen Mängeln, weswegen Maimuni sich entschloß, eine ausführliche Verteidigung seiner Ansichten über diesen wichtigen Gegen-

---

1) Vgl. hierüber und auch teilweise zum Folgenden M.s מאמר תחיית המתים Kobez II, S. 8a—9a.

stand noch in demselben Jahre zu verfassen. In dieser ursprünglich arabisch geschriebenen Abhandlung, die in der hebräischen Übersetzung den Titel מאמר תחיית המתים führt, sucht Maimuni alle die aus Unkenntnis gegen ihn erhobenen Vorwürfe, die zum Teil auch auf einem Mißverständnis seiner Äußerungen am Ende des Mischne Tora über die Messiaszeit beruhen, eingehend zu widerlegen, und zwar sollen seine Ausführungen hauptsächlich die breite Masse des Volkes aufzuklären bestimmt sein, da für die Eingeweihten schon gewisse Andeutungen genügen[1]).

Nach der Darstellung Maimunis hat es den Anschein, als wenn diese Bewegung in recht ruhiger Weise verlaufen wäre. Wir wissen jedoch jetzt aus einer erst in neuerer Zeit veröffentlichten Verteidigungsschrift eines seiner Anhänger gegen Samuel ben Elis Abhandlung[2]), daß in Jemen glaubenseifrige Männer, der vor kaum zwei Jahrzehnten ihren Landesgenossen erwiesenen Tröstung und Stärkung vergessend, gegen den Weisen von Fostât in unehrerbietiger Weise auftraten und mit geflissentlicher Übertreibung es so darstellten, als wäre durch dessen Äußerungen „die Religion in Gefahr, der Glaube an die Erlösung bei vielen preisgegeben und die Sucht nach fernzuhaltenden Büchern gestiegen". Deswegen wandten sie sich an das Schuloberhaupt in Bagdad, daß er, bei den nahen Beziehungen zwischen ihm und Jemen, sich der Sache öffentlich annehme. Wie tief mag Maimuni von dieser schnöden Undankbarkeit betroffen worden sein, in welch herrlichem Licht aber erscheint sein Charakter, daß er, der gewiß von diesen Vorgängen unterrichtet war, kein Wort des Unmutes über dieselben verliert und ihrer nicht einmal Erwähnung tut.

Konnte man Samuel ben Eli bei den bisherigen Angriffen gegen Maimuni noch ein gewisses Maß von Sachlichkeit zusprechen, so scheint mit den steigenden Machtbefugnissen seine Überhebung gewachsen zu sein, in der er sich auch zu befremdlichen Schritten gegen Moses hinreißen ließ. So knüpfte er Verbindungen an mit

1) Vgl. a. a. O., S. 11d.

2) Vgl. hierzu Harkavy, Fragment einer Apologie der Maimonidischen Ansicht über T'chijath Hammessim in ZHB II, S. 125—129, S. 181—188, und besonders S. 128 bis 129.

einem gewissen Secharja [1]), der wahrscheinlich im Maghreb lebte und trotz seinem sehr geringen Wissen sich auf dasselbe sehr viel einbildete, so daß er es unternahm, Angriffe gegen einige vermeintliche Verstöße Maimunis im Mischnakommentar zu richten, auf die aber dieser nicht reagierte, da er es unter seiner Würde hielt, „einem so armseligen, an Unwissenheit einem neugeborenen Kinde gleichenden Manne" Beachtung zu schenken. Secharja richtete ein sehr demütig gehaltenes Entschuldigungsschreiben an Moses, das aber, nach dessen Meinung wohl nur den Zweck hatte, von ihm eine Antwort zu erhalten, mit der er sich vor aller Welt rühmen könnte. In demselben Brief nun unternimmt Secharja es auch, Samuel ben Eli als „einen in seiner Zeit einzig dastehenden Mann" herauszustreichen, den auch die bedeutendsten Männer des Maghreb sehr hochschätzten[2]). Jener wiederum zeigte sich dafür in der Weise erkenntlich, daß er auch in einem Schreiben an Maimuni dem Secharja große Lobeserhebungen zollt und seine großen Kenntnisse hervorhebt, da „ihm vier Ordnungen des Talmuds ganz geläufig seien". Samuel wollte wohl durch diesen Brief eine Antwort herauslocken, aber Maimuni hat für die beiden „einander Liebesdienste Leistenden"[3]), nur ein mitleidiges Achselzucken wegen ihrer Armseligkeit. Über dies alles schüttet er sein Herz aus in einem Brief an seinen Schüler Joseph ben Jehuda, der ebenso lehrreich ist für das Verhältnis Maimunis zu der Bagdader Gemeinde, wie für seinen

---

1) Vgl. über diesen den Brief an Joseph b. Jehuda in Kobez II, S. 31a—b. Ich folge in meiner Darstellung dem arabischen Original in Ms. Simonsen, Nr. 160, das weit vollständiger ist als die hebräische Wiedergabe und auch z. T. manches anders wiedergibt. — Wie ich nachträglich sehe, enthält auch Nr. 2 der זכרונות in der Einleitung zu Goldbergs ברכת אברהם eine vollständigere Wiedergabe nach dem Pariser Ms.

2) In der hebräischen Übersetzung im Kobez, S. 31a, Z. 5 v. unt. u. fgg., ist demgemäß eine empfindliche Lücke, indem das וחשוב usw., drittletzte Zeile, sich nicht mehr auf Secharja, sondern auf dessen Schilderung Samuel ben Elis bezieht. Secharja bemerkt in diesem Schreiben an Maimuni, daß man eigentlich versucht hatte, ihn selbst in Bagdad zur Leitung des Lehrhauses zu berufen, daß er aber, nachdem er Samuel gehört, sich von der Vergeblichkeit, ihm standzuhalten, überzeugt habe.

3) Maimuni wendet hier den talmudischen Ausdruck an: נעשי גמלין זה את זה (Demai 4,6).

eigenen Charakter. Wie es scheint, hatte Samuel ben Eli nicht alle Aspirationen der Erben des im Jahre 1175 gestorbenen Resch Gola Daniel unterdrücken können, so daß er durch einen Prätendenten des Scheinexilarchats manche Anfechtungen erlitt. In einem Briefe, der entweder von Secharja oder dem Hochschulleiter herrührte, war dieser Zustände wohl Erwähnung getan worden, mit der Mitteilung, daß alle Gelehrten sich von dem Resch Gola zurückziehen, während Maimuni, der gegen diese beiden Gegner etwas erbittert war und durch einen ihm vertrauenswürdig erscheinenden Schüler Ab'ul Ridhâ ibn Tibbon eine andere Auskunft erhalten hatte, wohl die Position des Rosch Jeschiba etwas geschwächt hatte; auch Joseph ben Jehuda hat, wie wir aus dem Brief Maimunis erfahren, die Stellung des Resch Gola gegenüber Samuel gefestigt. Hierüber hat Samuel ben Eli in einem weiteren Schreiben gewiß sich bei Moses beschwert, der dieses in einer feierlichen Versammlung sämtlicher Gelehrten Kairos an einem Sabbat von R. Samuel, dem Lehrer, vorlesen ließ. Dies veranlaßte nun Maimuni, dem Schuloberhaupt zu bedeuten, daß er zu seinem Bedauern nichts von den Streitigkeiten in Bagdad gewußt habe; andernfalls hätte er sich gewiß nicht einen Eingriff erlaubt.

Obwohl Maimuni von Samuel schwer gekränkt worden war und er von ihm und seinem Wissen eine sehr geringe Meinung hatte[1]), ermahnt er dennoch seinen Schüler, dem Schuloberhaupt von Bagdad die ihm gebührende Achtung nicht zu versagen und ihn nicht geringschätzig zu behandeln[2]). Wenn er selbst, trotzdem er, wie Joseph bekannt, sogar dem Geringsten gegenüber bescheiden und demütig auftrete, hier einmal aus dieser seiner Eigenschaft herausgetreten sei, so dürfe der Schüler, trotz des anzuerkennenden Eifers für den gleich einem Vater verehrten Lehrer, nicht die schuldige Rücksicht außer acht lassen. Wenn Samuel ihn angreife, so müsse sich Joseph selbst sagen, daß er von jemandem, den er geschädigt,

1) Vgl. die Äußerungen im Kobez a. a. O., S. 31c Aff.

2) Maimuni bedient sich hier im arabischen Original der Wendung לא תגעל הדא אלרגל ארצא, wobei letzteres Wort wohl die Niedrigkeit bezeichnen soll. Die hebräische Übersetzung a. a. O., S. 3b, Z. 19 שלא תשים זה האיש בעל מחלוקתך, ist demnach ganz unverständlich.

auch keine Schonung erwarten könne. Neben anderen beherzigenswerten Lehren erteilt Maimuni auch dem Schüler die Mahnung, gerade denjenigen gegenüber, die bei den Menschen in hohem Ansehen stehen, nicht zu sehr sich zu erniedrigen, hingegen denen, die allgemein weniger beachtet werden, mehr zu schätzen.

In ebenso hellem Licht erscheint uns der Charakter Maimunis bei seinem Verhalten zu dem aus Südfrankreich nach Alexandrien gekommenen Dajjan Pinchas ben Meschullam. Dieser erfreute sich im letzten Jahrzehnt des 12. Jahrhunderts großen Ansehens in Ägypten[1]), fühlte sich aber nicht nur zur eigenen Kritik am Mischne Tora berufen, sondern machte sich auch zum Wortführer kleinlicher und unberechtigter Angriffe gegen das große Werk und seinen Verfasser[2]). So richtete er an diesen einen Brief, in dem er dem Unwillen des ganzen Volkes darüber Ausdruck gab, daß Maimuni das Betreten des Gotteshauses und das Beten ohne vorherige Waschung, besonders bei einer etwa eintretenden Unreinheit, gestattet habe. Wir gehen wohl nicht fehl in der Annahme, daß sich hier Pinchas als Sprachrohr der in Alexandrien, einem Hauptsitz der Karäer, vielleicht noch mannigfach an den Anschauungen dieser Sekte hängenden Glaubensgenossen, die gegen Maimuni noch einige Animosität hegen mochten, gebrauchen ließ. Auch über vermeintliche Unrichtigkeiten und Unterlassungen im Mischne Tora glaubt der alexandrinische Dajjan ein abfälliges Urteil fällen zu dürfen. Die von Maimuni ihm erteilte Antwort zeigt dessen gerechtes Selbstbewußtsein, verbunden mit einer rührenden Sanftmut und unbegrenzter Friedensliebe. Er erklärt darin, daß ihn nur Krankheit verhindert habe, auf die letzten Schreiben des R. Pinchas zu antworten, nicht aber die Nachricht, daß dieser Übles gegen ihn geredet, da er nie zu denen gehört habe, die üble Nachrede aufnehmen. Wohl sei er beim Eintreffen des ersten Schreibens, das ihm als fast Totkrankem zugegangen sei, sehr erzürnt gewesen, er werde ihn aber darum doch nicht verstoßen und wolle ihm gern verzeihen. Den

1) In einem nur im Ms. Simonsen Nr. 170 enthaltenen eherechtlichen Gutachten vom Jahre 1194 wird er genannt: הדרת כג"ק מר' ורבי פינחס הדיין הגדול המעוז המגדול החכם המופלא שצ"ל.

2) Vgl. hierüber das Schreiben Maimunis, Kobez I, Nr. 140, S. 25a ff.

Vorwurf wegen Unterlassens der Waschung vor Betreten des Gotteshauses müsse er als unwahr zurückweisen, zumal Pinchas sich auch einer Unwahrheit schuldig gemacht habe, indem nicht das ganze Volk in seinen Hauptvertretern dieses über ihn verbreitet habe, sondern nur einige „armselige Menschen". In der Sache selbst sei zu bemerken, daß diese Waschung nur ein in den islamitischen Ländern üblicher Brauch sei, während man ihn in Italien, Nord- und Südfrankreich nicht kenne, so daß viele, die von dort nach dem islamitischen Spanien kamen, die dortigen Glaubensgenossen wegen der Nachahmung mohammedanischer Vorschriften verspottet hätten. Pinchas hätte nun die Pflicht gehabt, die Verblendeten nachdrücklich darauf aufmerksam zu machen, daß „die Worte der Lehre keinerlei Unreinheit annehmen" können und das Betreten des Gotteshauses, wie auch die Vorlesung aus der Tora, im Zustande der Unreinheit nicht verboten sei, während allerdings das Vorbeten in diesem Zustande vom örtlichen Minhag abhänge. Im übrigen aber sollten sie nicht vom Brauch der Väter abweichen. Er selbst habe nur, wenn er durch Krankheit zurückgehalten war, die Übung desselben ausgesetzt, so daß die Aussage des „armseligen Mannes" eine dreiste Lüge sei".[1])

Nachdem Maimuni im weiteren Verlauf des Antwortschreibens einige Punkte in den Angriffen des Pinchas gegen den Mischne Tora richtiggestellt, wobei wir manches für die Zeitgeschichte[2]) und die Kulturzustände Interessante vernehmen[3]), schließt er mit freundlichen und erhebenden Worten für den unbesonnenen Kritiker.

---

1) Wie streng aber doch in den damaligen Kreisen Kairos über die religiöse Pflicht der Waschung gedacht wurde, ersehen wir jetzt aus dem von mir in der Festschrift für Israel Lewy (Breslau, 1911) veröffentlichten Stück aus Abraham Maimunis Kifâjat al 'Abidîn (S. 42—44).

2) So findet sich am Schluß des Briefes an Pinchas, den er von einer vorzeitigen Rückkehr nach Frankreich — worunter wohl sicher das dort genannte רומניאה zu verstehen ist — die Mitteilung von einem Abu Sacharja, das für gewöhnlich eine arabische Kunja für Juda ist, der auf klägliche Weise sich von der Regierung die politische Oberhoheit erbettelt hatte und von den maßgebenden jüdischen Kreisen eine verächtliche Duldung erfuhr.

3) A. a. O., S. 26c, bemerkt Maimuni, daß er von einem ägyptischen Rabbi ein Schreiben erhalten habe mit einer Entscheidung des R. Pinchas in einer zivilrechtlichen Angelegenheit, die bei diesem und anderen einheimischen Gelehrten Befremden erregte,

Gegenüber dieser absichtlichen oder auch unabsichtlichen Verkennung mußte Maimuni die außerordentliche Verehrung wohltuend berühren, die ihm in den Bildungszentren Südfrankreichs gezollt wurde. Da war es die Gemeinde Marseille, in der viele Bewunderer des großen Meisters waren, und an die er ein eindringliches Schreiben richtete, das eine Warnung gegen die Astrologie enthält, besonders gegen die Annahme einer durch die Sterne beeinflußten Willensrichtung des Menschen, die er vom Standpunkt der absoluten Willensfreiheit durchaus bekämpft. Besonders aber war Lunel ein Sammelpunkt begeisterter Anhänger des Weisen von Fostât. Deren Wortführer war der tüchtige Gelehrte Jonathan Hakohen, der in zwei Briefen, von denen der eine als Einleitung einer Anzahl von Fragen betreffs des Mischne Tora ganz besonders herrlich stilisiert ist, seiner Bewunderung für den großen Meister Ausdruck gab[1]), wobei er unter anderem, mit Anspielung auf seinen Namen Mosche, ihn als denjenigen bezeichnet, der sein Volk aus den Fluten der Irrtümer herausgezogen habe[2]), und den sehnlichen Wunsch nach Zusendung des „More Nebuchim" kundgibt, während in dem anderen, gleichfalls schwungvoll gehaltenen, noch der dritte Teil dieses Werkes erbeten wird[3]). Maimuni wußte diese schwärmerische Anhänglichkeit gebührend zu würdigen, wie aus einem herzlich gehaltenen Schreiben hervorgeht, in dem er Jonathan alle Ehre zuteil werden läßt[4]). Dieses Schreiben enthält die Mitteilung, daß mancherlei politische Wirren, ebenso wie auch eine schwere, ein Jahr lang dauernde Krankheit, deren Spuren noch nicht ganz geschwunden wären, und die Altersschwäche, die sich in einer großen physischen Ermattung fühlbar mache, eine Verzögerung in der

worauf er ihnen bedeutete, daß die in den christlichen Ländern lebenden Glaubensgenossen in Entscheidungen nicht so bewandert seien, wie die in den islamitischen Ländern, weil ihnen nicht, wie dort, die Erlaubnis zugestanden werde, nach unserem Recht zu urteilen, so daß ihnen diese Gesetzespartien so fremd seien, wie uns allen die Opfervorschriften.

1) Vgl. Kobez I, Nr. 24.

2) Vgl. a. a. O., S. 6b, Z. 25: מישה עמו ממי השגגות

3) Dieser Brief Jonathans ist von Wertheimer in גנזי הרושלים, V, S. 33—35, veröffentlicht.

4) Vgl. Kobez I, Nr. 49, S. 12a ff.

Beantwortung der Fragen verursacht hatten[1]). Wie aus einem wohl ungefähr gleichzeitig an weitere Kreise der Gemeinde Lunel ergangenen Schreiben hervorgeht, mußte Maimuni es sich versagen, ihren Wunsch nach einer hebräischen Übersetzung des More Nebuchim zu erfüllen, „da die Umstände der Zeit ihn daran hinderten".[2])

Das geistige Streben der Gelehrten in Lunel und in Südfrankreich überhaupt bereitete Maimuni um so mehr Freude, als er sonst keinerlei intensivere Tätigkeit beobachten konnte. In jener Gegend, obwohl sie doch zunächst nur eine geistige Kolonie des großen spanischen Kulturzentrums war, blühte das Studium der Tora und aller Wissenschaften, während in dem Maimuni am nächsten stehenden Gebiet sich fast ein vollständiger Stillstand, um nicht zu sagen Rückschritt, bemerkbar machte. So ruft er denn in einem Schreiben an die erwähnte Gemeinde aus: „Ich muß euch, meine erlauchten Freunde, kund tun, daß in diesen harten Zeiten nur ihr und eure Umgebung ausersehen seid, die Fahne Mosis hochzuhalten und euch in das Studium des Talmuds zu versenken. Weiß ich doch, daß ihr ständig Lehrhäuser unterhaltet und dabei in jeglicher Wissenschaft bewandert seid. Hingegen ist in allen unseren Gegenden die Tora gleichsam geschwunden; der größte Teil der Städte ist geistig tot; einige wenige kämpfen schon mit dem Tode, vielleicht drei oder vier Orte in Palästina sind schon als von der Krankheit ergriffen zu bezeichnen[3]), und in ganz Syrien ist es einzig und allein Aleppo, wo noch einige Gelehrte vorhanden sind und man sich dem Torastudium widmet, ohne daß man indes „„sich in ihrem Zelt mit dem Preis seines Lebens dafür einsetzt""[4]). In ganz Babylonien mögen sich einzelne zersprengte Körnchen finden, während in Jemen und den festen Städten Arabiens gleichfalls das Talmudstudium nur wenig betrieben wird." Maimuni setzte darum

1) Vgl. a. a. O., S. 12b ff.

2) Vgl. Kobez II, S. 44a.

3) D. h., es ist wohl noch einiges geistiges Streben dort zu bemerken, es dürfte aber auch bald erlöschen.

4) Dies ist sicher der Sinn der im Kobez a. a. O. verstümmelten Stelle: אבל אין ממיתין עצמו באלה, wo zuletzt zu lesen ist: באהלה של תדמה, nach der bekannten Deutung von Num. 19, 14.

lediglich auf die Gemeinden der Provence seine Hoffnung, wo in der Tat nicht nur die Herolde seines Ruhmes, sondern auch die eifrigen Pfleger der von ihm angebauten Wissensgebiete erstanden waren. Dort in Lunel wirkte ja auch Samuel ibn Tibbon, der Mann, der nach dem eigenen Urteil des Meisters allein berufen war, sein letztes großes Werk, den Führer der Verirrten, in hebräischer Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich zu machen[1]). Maimuni schätzte ihn sehr hoch als den Sohn jenes wackeren, um die Verbreitung der arabisch geschriebenen Werke der großen Autoren der arabischen Periode hoch verdienten Übersetzers Jehuda ibn Tibbon. Er unterzog sich gern der Mühe, die einzelnen Teile der hebräischen Übersetzung Samuels auf ihre Richtigkeit zu prüfen und Verbesserungsvorschläge zu machen.

X.

Auch die letzten einundeinhalb Jahrzehnte im Leben Maimunis verliefen nicht ohne starke Anforderungen an seine Persönlichkeit und ließen ihn besonders die Beschwerlichkeiten höfischen Dienstes fühlen. Zugleich aber mußte er, da er doch der nominelle Nagid war, auch den politischen Bewegungen in Ägypten seine Aufmerksamkeit schenken. Es waren nämlich seit dem im Jahre 1193 erfolgten Tode Saladins Wirren ausgebrochen, in deren Verlauf dessen jüngerer Sohn, Al-'Azîz, schon zu des Vaters Lebzeiten mit der Verwaltung des Landes betraut, vom älteren Bruder, Al-Afdhal, bekämpft wurde. Dieser hat sich auch, nachdem der jüngere im Jahre 1198 gestorben war, Ägyptens bemächtigt, und zwar als

1) Vgl. a. a. O., S. 44b. — Die von Graetz VI[3], S. 324, aufgeworfene Frage, ob denn die Gemeinde Lunel nicht selbst Samuel ibn Tibbon kannte und von seinem Vorhaben wußte, erledigt sich, meines Erachtens, durch den Hinweis darauf, daß Samuel in seinen jüngeren Jahren bekanntlich einen Lebenswandel führte, der ihn nicht als würdigen und ernststrebenden Fortsetzer der Tätigkeit seines Vaters in Betracht kommen ließ. Vgl. Graetz a. a. O., S. 205 und dazu Rabbinowitz' Übersetzung דברי ימי ישראל Bd. IV, S. 265, Anm. 3. Es muß aber bemerkt werden, daß Jonathan Hakohen in dem unlängst von Wertheimer a. a. O. veröffentlichten Brief wohl Samuel ibn Tibbons Erwähnung tut, als würdigen Sohnes seines Vaters, und, eine bekannte Talmudstelle anwendend, ihm zugleich dem biblischen Samuel an die Seite stellt: עד שלא כבתה נרו של עלי זרחה שמשו של שמואל הרמתי.

Regent für Al-'Azîz' minderjährigen Sohn[1]). Er konnte sich aber nur zwei Jahre behaupten, da Saladins Bruder Al-'Adîl Ägypten eroberte und seinen eigenen Sohn Kâmil mit der Verwaltung des Landes betraute. Während seiner kurzen Regierungszeit hatte nun der sonst als leidenschaftlich und ruchlos geschilderte Al-Mâlik Al-Afdhal[2]) an dem klugen und bescheidenen Maimuni solchen Gefallen gefunden, daß er ihn, als seine Ausschweifungen ihn seelisch und körperlich zerrüttet hatten, um Abfassung einer „Anleitung zum Gesundwerden" ersuchte. Dieser Aufgabe unterzog sich Maimuni in einer Abhandlung, die, nach dem Auftraggeber auch die Afdhal'sche genannt, bisher noch nicht im arabischen Original vorliegt[3]). Sie ist für Maimuni höchst charakteristisch, da aus ihr nicht nur der gelehrte Heilkundige spricht, sondern auch der Seelenarzt, der die richtige Anleitung zu geben weiß. Bemerkenswert ist besonders die freimütige Art, mit der er die sittlichen Verfehlungen des wollüstigen und grausamen Regenten geißelt. Im Eingang der Schrift äußert er sich also: Wenn der Mensch mit sich selbst so umgehen würde wie mit seinem Vieh, so würde er manchen bösen Krankheiten entgehen, da man für jenes durch richtiges Abmessen der Nahrung wie auch durch genügende Bewegung sorge. Um sich körperlich gesund zu halten, müsse man aber auch für Erhaltung des seelischen Gleichgewichts sorgen, und der Arzt müsse darum auch bedenken, daß jeder Kranke bedrückten, jeder Gesunde aber frohen Gemütes sei. Die Hauptsache aber sei dabei, daß wir an unserer sittlichen Vervollkommnung arbeiten, wie wir es der Tora und den prophetischen Schriften entnehmen können. Zur Erhaltung des wahren Seelenfriedens gehöre es auch, die Schickungen, seien sie gut oder böse, mit Gleichmut hinzunehmen, denn nicht alle von der Volksmenge für glücklich oder unglücklich gehaltenen Vorkommnisse seien auch in Wirklichkeit als solche zu betrachten. Maimuni schließt mit der Bitte, daß Gott in seiner Barmherzigkeit die Tage seines Herrn verlängern und ihm in beiden Welten das Glück verleihen möge, das ihm sein ergebener Diener wünsche.

1) Vgl. hierzu Lane-Poole, A history of Egypt, S. 213—215.

2) Vgl. ebendort S. 214.

3) Vgl. über dieselbe Steinschneider, Arab. Lit. d. Jud., S. 216, N. 20.

Der Ruf Maimunis als Arzt steigerte sich natürlich durch seine Vertrauensstellung bei Hofe noch mehr, zumal bekannt war, daß er in seiner Gewissenhaftigkeit kein Heilmittel verschrieb, dessen Wirksamkeit er nicht selbst praktisch erprobt hatte. So wurde er denn von Leuten der verschiedensten Stände, ohne Unterschied des Glaubens, konsultiert. Es ist darum nicht zu verwundern, wenn diese aufreibende Tätigkeit den ohnehin durch frühere Krankheiten und Unglücksfälle stark mitgenommenen Mann derart schwächte, daß er in den knapp bemessenen Ruhepausen, die ihm der doppelte Beruf des Arztes und geistlichen Leiters der Gemeinde übrigließ, nur das Allernotwendigste erledigen konnte und denen, die ihn von weiter Ferne her besuchen wollten, sich nicht widmen zu können glaubte, wie er es in rührender Weise in einem Brief an Samuel ibn Tibbon ausspricht[1]). Und doch fand er noch Zeit, die vielfachen Anfragen zu beantworten und wertvolle Abhandlungen zu verfassen!

Unter diesen ist eine im letzten Jahrzehnt seines Lebens geschriebene besonders hervorzuheben, die gewissermaßen ein Testament an seinen teuren Schüler Joseph ben Jehuda bildende Schrift über die wahre Glückseligkeit, die uns bisher nur in einer hebräischen Übersetzung, unter dem Namen פרקי ההצלחה, bekannt ist[2]). Moses selbst bezeichnet sie gleichsam als Abschluß und Siegel des More Nebuchim. In der Abhandlung tritt die Anwendung der Allegorie in weit stärkerem Maße hervor als im More. Das Ziel des wahren Glückes kann, nach Maimuni, natürlich nur die Vollendung der seelischen Kräfte sein, die mit der Bundeslade und dem Leuchter aus reinem Golde verglichen werden, wie ferner die Beherrschung der Leidenschaften, worauf sehr sinnig der Psalm 45 angewendet wird. Dieser erste Teil der Abhandlung schließt mit der Aufforderung an den Schüler, derartige allegorische Ausführungen nicht der großen Menge anzuvertrauen, so wenig, wie man Perlen auf einen Steinhaufen werfen dürfe. In einem zweiten Abschnitt wird nun von der ewigen Glückseligkeit gesprochen, mit Hinweis auf den Ausspruch in Baba

1) Vgl. den Brief an diesen im Kobez II, S. 28b—c.

2) Gegenüber Anzweiflungen der Echtheit dieser Schrift hat Bacher in einer Abhandlung „The treatise on eternal bliss" in JQR IX, S. 270 ff., ihre Authentie nachgewiesen, unter teilweiser Benutzung des arabischen Originals.

INSTITUTE OF MEDIAEVAL

Bathra 75a, wo es heißt, daß Gott einst jedem Frommen sieben Trauhimmel bereiten wird.

Über der ganzen Schrift lagert der milde Abglanz eines abgeklärten Weisen, der des Lebens Aufgaben getreulich erfüllt hat, aber doch auch der unverkennbare Schwermut eines Mannes, der mit dem Leben abgeschlossen hat, und dem so manche Enttäuschungen von der für Höheres unempfänglichen Masse zuteil geworden sind. In einem aus den letzten Lebensjahren herrührenden Brief an Joseph ben Jehuda[1]) erklärt Maimuni mit einer gewissen Resignation, daß nur noch zwei Dinge ihm Freude bereiten: das Forschen und die vielversprechende Entwicklung seines einzigen Sohnes Abraham. Er rühmt von diesem, daß er „außerordentlich bescheiden, mit trefflichen Eigenschaften ausgestattet und mit einem feinen und scharfen Verstand begabt und von sehr angenehmen Wesen sei, so daß er zweifelsohne einer großen Zukunft entgegengehe". Es ist darum nicht verwunderlich, daß Abraham trotz seiner Jugend der Vertraute seines Vaters wurde, der ihm so manche bemerkenswerte Erklärung, die er aus Scheu vor Mißverständnissen seitens der großen Masse nicht der Öffentlichkeit übergeben mochte, mitteilen konnte[2]). Auch schon durfte Maimuni den jugendlichen Sohn bei wichtigen Anlässen, wie z. B. bei der Stellungnahme gegen die Überhandnahme der Einschaltung von Pijjutim, hinzuziehen[3]). Der Vater hatte auch noch die Freude, den Sohn von weiten Kreisen geschätzt und anerkannt zu sehen, wie aus den Eingängen einiger Responsen hervorgeht. Ja, Abraham scheint es sogar schon zu einer einflußreichen Stellung im Kabinett des Nagid gebracht zu haben[4]).

---

1) Es ist das der Schluß des im Kobez II, S. 30b ff., abgedruckten Briefes an Joseph ben Jehuda, und zwar S. 31c—d, der aber im arabischen Original im Ms. Simonsen nicht vorhanden ist. Die Echtheit des Stückes vorausgesetzt, kann dieses frühestens 1198 bis 1199 geschrieben sein, wo der i. J. 1186 geborene Abraham in einem eine solche Entwicklung rechtfertigenden Alter gestanden haben kann.

2) Vgl. hierzu meine Mitteilungen in Bd. I dieses Sammelwerkes, S. 412—413 und S. 413, Anm. 1, ferner die dort wiedergegebenen Bibelerklärungen, die fast alle auf mündliche Belehrung Maimunis zurückgehen.

3) Vgl. hierzu meine Veröffentlichung aus Abr. Maimunis Kifâjat-al-'Abidîn in der Festschrift für Israel Lewy, hebr. Abtlg., S. 49.

4) So wird z. B. im Kobez I, Nr. 126, des Sohnes in ehrender Weise gedacht und

Unter solchen stillen Freuden kamen die letzten Lebensjahre heran, die aber auch, wie die vorhergehenden, durch mannigfache Krankheiten des infolge der harten Jugend geschwächten Körpers getrübt waren[2]). Aber Maimunis starker Geist ließ sich nicht niederringen und zur Einschränkung seiner segensreichen Tätigkeit bewegen. Mitten in den politischen Wirren und unter dem Druck, den die furchtbare Hungersnot der Jahre 1201 und 1202 ausübte[3]), erließ er Bescheide an die Gemeinden und Antworten an die Schüler. Von letzteren sind außer Joseph ben Jehuda noch zu nennen Abu'l-Ridhâ ibn Tibbon, dem er unbedingtes Vertrauen schenkt[4]), Josia Hakohen, den er als eifrigen und tüchtigen Schüler bezeichnet[5]), schließlich noch Saadia ben Berachoth[6]).

Jedoch auch der stärkste Wille konnte schließlich nicht mehr der

---

er als חשר האדיר האיתן bezeichnet, eine Benennung, die den Mitgliedern des Nagid-Kabinetts beigelegt wurde. Vgl. hierzu Greenstone in JQR, New Series I, S. 53—54. Vgl. auch Gottheil in Jewish Encyclopaedia V, S. 68.

2) Vgl. die Äußerung in dem Schreiben an Jonathan Hakohen aus Lunel, Kobez I, Nr. 149, S. 11 ff., das, ebenso daß der Brief an die Gelehrten von Lunel, erst vom Ende des letzten Jahrzehnts des 12. Jahrhunderts zu datieren ist. An erster Stelle, S. 12b—c, heißt es: יזה שנתאחרו התשיבות אם לא מדאגה מדבר החולי ומרוב המחלות כמו שנה עמדתי בחלדי ועכשיו שנתרפאתי הרי אני כחולה שאין בו סכנה. An letzter Stelle lesen wir die wehmutsvollen Worte im Kobez II, S. 44 b, wo er auf sich die Worte Deut. 31,2 und I Sam. 12,2 anwendet. Man beachte ferner die Äußerung in dem Brief an Samuel ibn Tibbon, Kobez II, S. 28b, wo er schreibt, daß er unter entsetzlichen Schmerzen, die ihn nötigen, sich ganz von der Störung durch Menschen zurückzuziehen, manchmal sogar vor Schwäche sich an die Wand lehnend oder liegend, das Schreiben an ihn fertiggestellt habe.

3) Vgl. den Eingang des Responsums Nr. 1 im Kobez und dazu Simonsen in ZHB, II, S. 153; zur Sache selbst bes. Lane-Poole, A history of Egypt, S. 215—219.

4) Von ihm heißt es im arabischen Original des im Kobez II, S. 30c ff., abgedruckten Briefes an Joseph ben Jehuda, im Ms. Simonsen, Nr. 160, was jedoch in der hebräischen Wiedergabe fehlt: בשהאדה תלמידי אלדי תקת בדינה ומשרפתה ותאקה ושהאדה . . . . יהי אבי אלרצא אבן מיבן. Vgl. auch Munk, Notice sur Joseph ben Jehuda, S. 32—33, Note 3, wonach er ein Neffe Maimunis war. Ob es dieselbe Familie ist wie die der berühmten Übersetzer?

5) Vgl. den Schluß des genannten Responsums, auch bei Munk, a. a. O., S. 25, wo er ihn nennt: בג"ק ר' יאשיה התלמיד היקר, תפארת הכהנים ועיזם.

6) So ist der richtige Name, nicht Berechja, wie im Kobez Nr. 1. Vgl. noch Simonsen in ZHB, a. a. O., S. 151—153.

überhandnehmenden Schwäche standhalten, und das Lebenslicht des überragenden Mannes, das so lange aus der geistigen Betätigung seine Nahrung gezogen hatte, erlosch in der Nacht des 20. Tebeth 4965 = 13. Dezember 1204. Noch nicht die biblischen Jahre hatte Maimuni vollendet, aber voll von Großtaten kann sein Leben genannt werden. Es ist darum nicht zu verwundern, daß sein Tod überall die tiefste Trauer weckte, und daß man die Strafandrohung aus Deut. Kap. 28 und jene Stelle im I. Buch Samuel (Kap. 4, 21) las, wo es heißt, daß die Herrlichkeit von Israel gewichen, da die Bundeslade dem Volke genommen worden sei. Alle Kreise der Bevölkerung Ägyptens nahmen innigen Anteil an dem Verlust, den das Judentum erlitten hatte. Bezeichnend für Maimuni ist, daß er die Beisetzung seiner sterblichen Hülle in Tiberias angeordnet hatte. Im heiligen Lande, dem allezeit seine Liebe gegolten, an der Stätte, wo so oft R'Jehuda Hannassi, an dessen Mischnawerk er seine halachischen Werke anlehnte, Erholung gesucht hatte, wo nachmals die Pfleger der Massora gewirkt, die die heilige Schrift so liebevoll mit der Hut der Überlieferung umgeben hatten — dort wollte auch er, dessen Schriften eine Schutzmauer für das Judentum bedeuten, mitten in seinem Volke ruhen, dem er seine besten Kräfte geweiht hatte.

Die Volksüberlieferung nennt Maimuni neben Raschi, dem größten Vertreter der nordfranzösisch-deutschen Schule, den „großen Adler" (הנשר הגדול). Und in der Tat, wie der Adler am höchsten seinen Flug nimmt und am sichersten die seiner Obhut Anvertrauten schützt, so hat auch der bedeutendste Mann der spanisch-arabischen Schule das Judentum zu den höchsten Stufen der Erkenntnis geführt und es durch die Durchgeistigung, die es von ihm empfangen, vor Verfall und Untergang geschützt.

Zur Ehrenrettung des Maimonides.

Von

Prof. **A. Berliner.**

I.

Es gibt gewisse Legenden, welche, einmal auf dem Boden der Geschichte entstanden, sich oft noch lange im Gedächtnisse derselben erhalten, auch wenn sie bereits durch spezielle Untersuchungen als nicht glaubwürdig sich erwiesen haben, somit aus ihren Blättern ausgeschieden werden müßten.

Zu einer solchen Legende hat sich allmählich ein aus arabischen Quellen stammendes Material verdichtet, daß nämlich Maimonides zur Zeit der Gefahr zum Islam übergetreten sei. Diese Legende ist ohne Rücksicht darauf, daß auf dem Wege gründlicher Forschung nachgewiesen worden ist, daß sie vollständig aus der Luft gegriffen sei, in den verschiedensten Geschichtsdarstellungen stets aufs Neue wiederholt worden. Wenn ich es unternehme, das Material, welches hierüber im Laufe der Zeit sich angesammelt hat, in synthetischer Weise vorzuführen, so darf ich hoffen, daß ich damit für die Zukunft ein beredtes Wahrzeichen hergestellt habe, hier an richtiger Stelle, würdig als Schlußstein des Denkmals, das in der vorangehenden Biographie der hehren Lichtgestalt eines Moses b. Maimon gewidmet ist. Zuerst erwähnt Basnage (1707) in seinem Buche: Histoire des juifs, Tome V. p. 1616 nach Abulfaradsch, den er anführt, den angeblichen Übertritt des Moses b. Maimon, den er aber mit Rücksicht auf die Lebensgefahr, in der dieser Gelehrte schwebte, zu entschuldigen sucht. Ihm folgt Jost (1824) in seiner Geschichte der Israeliten, Teil VI, S. 172, der hierbei aller-

dings eine sichere Quelle dafür vermißt, aber doch aus dem Zusammenhange der Begebenheiten den Übertritt als wahrscheinlich halten will! Josts leichtfertiger Schluß wird 1830 von Rapoport in der Biographie Natans S. 77 Artikel נצרבן mit einigen Zeilen abgefertigt. Wie Rapoport später eingehend mit der ganzen Frage sich beschäftigt hat, werden wir weiter im 3. Kapitel erfahren. Vorsichtiger urteilt Jost (1858) in seiner Geschichte des Judentums und seiner Sekten II, S. 445, wo er Moses b. Maimon „wegen seines Islamschen Bekenntnisses" zu entschuldigen sucht, aber in seiner Darstellung sich wie im Kreise herumbewegt. Doch will Jost noch zwei Jahre später (1860) anderen Sinnes geworden sein, als er auf die Angriffe, die in der russischen Zeitschrift Raswet (Morgenröte) Nr. 11 gegen ihn erhoben wurden, die Erklärung abgab (in Nr. 23), daß es ihm leid tue, sich zum Träger einer solchen unbegründeten Beschuldigung gemacht zu haben, nur müsse er es anderen überlassen, den Irrtum der Quellen, aus denen er geschöpft habe, näher aufzudecken. Diese Quellen sind die Artikel Carmolys mit der Überschrift: Maimonides und seine Zeitgenossen, im Jahrgang 1839/40 der israelitischen Annalen von Jost, für die dieser Redakteur selbst, in einer Note, erst einen sicheren Nachweis über die Echtheit der angeführten Schriften erwartete. Was Carmoly an Übersetzungen und Auszügen in seinen Artikeln geboten hat, werden wir weiter unten sub Lebrecht erfahren.

Auf Jost folgt Peter Beer 1834 mit seiner Schrift: Leben und Wirken des Maimonides, in welcher, S. 7—10, der Verfasser die Beschuldigung eines Übertritts gründlich widerlegt. Wie der Rezensent Dernburg in der „Wissenschaftlichen Zeitschrift für jüd. Theologie" von Geiger I, S. 119 bemerkt (wir lassen hier die eigenen Worte des Rezensenten folgen, um zu zeigen, daß auch Dernburg mit Beer übereinstimmt) „mit hinlänglichen Gründen widerlegt, aus welchen wir nur den hervorheben wollen, daß bei dem späteren Streite über die Orthodoxie des „Führers d. V.", weder eine frühere Fehde über die Gesinnung unseres Maimonides und noch viel weniger gar ein Übertritt zum mohammedanischen Glauben übergangen worden wäre. Indes würde es noch auffallend scheinen, wie zwei arabische Schriftsteller mit

vieler Gewißheit von dieser Tatsache zu erzählen wissen, wenn wir nicht dieselbe Begebenheit bei einem andern Biographen noch mit dem Wörtchen „soll" bezeichnet, und also in Zweifel gezogen sähen. Entweder der Wunsch, den Maimonides zu den Ihrigen zählen zu dürfen, oder seine große Belesenheit in den Religionsschriften des Islam, die sich an vielen Orten zu erkennen gibt, oder der starke Verkehr mit seinen Bekennern, mag die Veranlassung zu diesem erst ungewiß, und dann mit dem Stempel großer Zuverläßigkeit ausgeprägten Histörchen gegeben haben. Wie streng aber Maimonides gegen eine etwaige reservatio mentalis eingenommen war, und wie er eine äußere Verleugnung des Glaubens selbst zur Erhaltung von Frau und Kindern für sträflichen Götzendienst hielt, zeigt Maimonides nicht nur an vielen Stellen seines Mischneh-Thorah, sondern er widmete sogar diesem Thema eine eigene Abhandlung."

Was von Beer und Dernburg in besonderen Fußnoten mitgeteilt wird, kann hier wegbleiben, da die betreffenden Zitate in dem folgenden Artikel von Lebrecht näher ausgeführt werden. Eine augenblickliche Wendung in der Beurteilung trat mit Salomo Munk ein, der in seiner Schrift (1842): Notice sur Joseph b. Jehouda, disciple de Maimonide, zwar die bisherigen Nachweisungen aus Abulfaradsch nicht für glaubwürdig hielt, dagegen aber einen neuen Zeugen für den Übertritt vorführt. Dieser, Al-Kifti mit Namen, der mit dem eben erwähnten Schüler des Maimonides persönlich verkehrte, soll von dem erfolgten Übertritt berichtet haben. Munk weiß das von ihm weiter nachgewiesene Material für seine feste Annahme von dem Übertritt zu verwerten. Aber wie selbst die Forschungen eines Munk der ernsten Kritik nicht standhalten, erfahren wir zwei Jahre später aus einer mit vielem Fleiße und tiefer Gründlichkeit verfaßten Widerlegung von F. Lebrecht, 1844 im Magazin für die Literatur des Auslandes veröffentlicht. Diese Widerlegung hier in vollständigem Abdruck folgen zu lassen, nur an einigen Stellen, durch weitere Verweisungen von mir kenntlich durch den eingeschobenen Druck und in Klammern gesetzt unterbrochen, hierfür bestimmen mich zwei Gründe. Erstens ist diese Abhandlung Lebrechts, weil sie in einer nicht allgemein zugänglichen Zeitschrift erschienen ist, nicht

zur genügenden Verbreitung, wenigstens nicht zu einer hinreichenden Kenntnisnahme der Fachgenossen gelangt. Selbst Steinschneider schreibt (1845) in der Zeitschrift von Frankel II S. 115, daß er Lebrechts Aufsatz im Magazin nur aus den von Rapoport mitgeteilten Exzerpten kenne. Auch der Wiederabdruck in Sulamith IX scheint wenig bekannt geworden zu sein. Zweitens wird durch den gegenwärtigen Wiederabdruck erspart, das ganze Material pro und contra zu wiederholen, denn Lebrecht hat nicht allein Carmoly und Munk widerlegt, sondern ist auch allen möglichen Kombinationen, die später wirklich noch auftauchen, schon im voraus entgegengetreten. Nur, was von anderen noch herbeigebracht wird und Lebrechts Material ergänzen könnte, soll nachher noch besonders erwähnt werden.

Zuerst hatte Lebrecht im Magazin für die Literatur des Auslandes, Jahrgang 1844 Nr. 45 einen Artikel veröffentlicht, mit der Überschrift „Zur Geschichte des Juwelenhandels". In demselben hat er die bis dahin als gangbare Münze geltende Behauptung, daß Maimonides mit Juwelen gehandelt habe, gründlich widerlegt. Hierauf beziehen sich auch die Worte Lebrechts im Eingange des zweiten Artikels, der in Nr. 62 erschien mit der Überschrift: Maimonides vorgebliche Annahme des Islam. Dann folgt der im nachstehenden wörtlichen Wiederabdruck mitgeteilte Artikel, mit den Noten, die ihn begleiten:

„Sträubt sich das Gefühl dessen, der Maimonides Charakter kennt, gegen die Behauptung, es habe sich dieser außerordentliche Geist in die Alltäglichkeit des merkantilischen Lebens verloren, so muß das Sträuben einen Grad von Entrüstung erreichen, wenn man sieht, wie leicht es gewissen Menschen wird, „das Edle zu schwärzen", wie verleumderisch Flächlinge dem großen Manne die Märtyrerkraft absprechen und behaupten, er habe bei der Verfolgung von seiten der Mohaden in Spanien den Turban genommen. Im Bewußtsein unserer feurigen Vorliebe für Maimonides haben wir unsere verschiedenen Beweise gegen jene Verleumdung, bevor wir sie in die Welt einführten, auf die Folter gespannt, um sie zum Geständnis einer geheimen Verbindung mit unserem günstigen Vorurteile zu bringen; aber sie stehen rein da, und der öffentliche

Richter selbst wird sie von jeder Verbindung dieser Art freisprechen müssen.

(Die von Lebrecht hier wie auch von Munk in seiner bereits erwähnten Notice aus arabischen Schriftstellern gebrachten Auszüge sind im Zusammenhange zu lesen bei Chwolsohn in seinen Materialien jüdischer Gelehrten, die unter den Arabern gelebt, abgedruckt im Literaturblatt des Orient 1846, No. 22).

Stellen wir jetzt die Be- und Entlastungszeugen gegeneinander!

Die Belastungszeugen schmelzen zu einer einzigen Person zusammen, und zwar zur Person jenes Dschemal-Eddin Alkofti, (oder Alkifti) der, wie wir oben gesehen haben, den Juwelenhandel für Maimonides etabliert hat. Seine Worte finden sich bei Casiri[1]) und lauten, getreu übersetzt, folgendermaßen:

„Als Abdalmumen ben Ali Alkumi, der Jezidide[2]), der damalige Herrscher über Afrika und Spanien bekannt machen ließ, daß Christen und Juden ... entweder den Islam annehmen oder bei Todesstrafe und Konfiskation seine Staaten verlassen sollten, da tat es auch Maimonides leid, seine Familie und sein Vermögen aufzugeben, und er nahm daher äußerlich den Glauben Mohammeds an, während er heimlich Ungläubiger blieb. So verhielt er sich, bis er Gelegenheit fand, aus Andalusien zu entkommen, und er ging mit seiner Familie nach Fostat (Alt-Kahira), wo er sich unter den Juden niederließ und wieder öffentlich Jude wurde."

Nachdem Dschemal-Eddin noch andere Beweise seiner Ungenauigkeit gibt, fährt er so fort:

„Maimonides wurde am Ende seines Lebens noch von einem gewissen Abul-Arab ben Moischa verfolgt. Dieser, aus Andalusien nach Ägypten kommend, klagte ihn an, daß er in Spanien Moslem geworden sei, und verlangte seine Bestrafung. Allein Abdel-Rahim ben Ali Alfadel[3]) nahm sich des Maimonides an und erklärte, er sei zum Islam gezwungen worden und daher nicht gebunden, darin zu verharren."

---

1) In der Bibliotheca Arabica-Hispana I, 294. (jetzt al Kifti ed. Lipper 1903, p. 317).

2) Der erste König der Mohaden.

3) Dies ist der langjährige Gönner des Maimonides, der Wesir und Liebling Saladins. Er wird auch Albaisani genannt.

Diese Erzählung des Alkifti wiederholt Abulfaradsch wörtlich[1]), ohne weitere Bemerkung, da ihm als Christ ohnehin nicht viel daran lag, ob Maimonides Moslem geworden oder nicht. Da nun Abulfaradsch nicht als selbständige Quelle bei dieser Nachricht gelten kann, vielmehr des Alkifti Worte unverändert wiedergibt, so bleibt nur dieser letztere noch als die Quelle des Märchens übrig, und wir haben die Pflicht, die Reinheit derselben zu untersuchen.

Alkifti, der 40 Jahre nach Maimonides starb, war ohne Zweifel einer der ersten, die über diesen Mann geschrieben. Sein Werk: „Geschichte der Gelehrten", kann nicht vor 1228 entstanden sein, aber sehr wahrscheinlich vor 1235[2]). Von Maimonides selber, den er persönlich gekannt haben mag, da er seine Jugend in Kahira zubrachte, hat er wohl seine Nachrichten nicht empfangen, und bei den Nachlässigkeiten und Unwahrheiten, die in der Biographie auftreten, ist anzunehmen, daß er auch bei den Nachkommen des Maimonides nicht anfragte, vielmehr auf mündliche Gerüchte gebaut, die auf dem weiten Wege zwischen Kahira und Aleppo (wo Alkifti lebte) wohl manches Stadium der Korruption durchlaufen mußten. Verschweigen wir jedoch den wichtigen Umstand nicht, daß der Geschichtschreiber in langjähriger Freundschaft mit dem genannten jüdischen Arzt und Gelehrten Joseph Alsebti stand, welcher selbst ein Lieblingsschüler von Maimonides war und bis zu dessen Tod mit ihm auch in der Ferne im intimsten Verhältnis blieb. Die Möglichkeit einer Mitteilung von dieser Seite wird wirklich auch in neuester Zeit von einem französischen Gelehrten[3]) zur Wahrscheinlichkeit erhoben, um dadurch eine Bürgschaft für die Wahrheit der Beschuldigung zu gewinnen.

1) Abulfaradsch gibt auch bei mehreren Gelegenheiten die Worte Alkiftis wieder, den er auch als seinen Hauptführer nennt.

2) Das Leben seines Freundes, des jüdischen Gelehrten Joseph Alsebti, welcher 1226 starb, wird im Buche ausführlich geschrieben und er erzählt, daß er einige Jahre nach dem Tode ihm (Alkifti) erschienen. Um diese Zeit hatte sich Alkifti von den Staatsgeschäften zurückgezogen, um den Wissenschaften zu leben; 1235 aber bewog ihn Malek Al Aziz, das Amt eines Wesirs wieder anzunehmen, und er behielt es bis an seinen Tod.

3) Journal Asiatique 1842 No. 11, p. 37.

(Der französische Gelehrte ist Salomo Munk, der im Journal Asiatique 1842 (auch in einem Separat-Abzug) seine Notice sur Joseph ben Jehouda ou Aboul' Hadjadj Yousouf ben Yahja al Sabti al Maghrebi, disciple de Maimonide erscheinen ließ, von der bereits oben die Rede war und weiter unten noch die Rede sein wird).

Allein bei näherer Beleuchtung müssen die Ankläger des Maimonides alle Hoffnung aufgeben, durch diese Annahme ihre Beweiskraft zu verstärken. Denn 1. hat Alkifti sein Werk mehrere Jahre nach Alsebtis Tod geschrieben und kann sich höchstens nur unvollkommen der Aussagen seines verstorbenen Freundes bedient haben. 2. Unmöglich könnte Alkifti viele andere Ungereimtheiten aus dem Leben des Maimonides bieten, hätte er Mitteilungen von Alsebti gehabt oder diese genau und gewissenhaft benutzt. 3. Hätte Alsebti wirklich von seinem Lehrer solche Dinge erzählt, die ihn in Lebensgefahr bringen konnten, so verdient er als verräterischer und undankbarer Freund keinen Glauben. 4. Endlich dieser Alsebti ging wirklich früher im Abendlande bei der Verfolgung zum Mohammedanismus über, schwor ihn aber im Morgenlande wieder ab[1]), und es wäre, wenn auch nicht verzeihlich, doch begreiflich, daß er seine Schwäche zu decken suchend, sich gern gefallen ließ, wenn man sagte, Maimonides hätte demselben Geschicke sich beugen müssen. Jedoch ehe wir unsere Meinung über die möglicherweise durch Joseph Alsebti vermittelten Nachrichten begründen, müssen wir noch einen scheinbaren Belastungszeugen anführen, in dessen Worten aber gerade der Übergang zu den Entlastungszeugen gefunden wird. Es ist dieser der berühmte Araber Ibn Abi Osaibia[2]).

Dieser, in seiner „Geschichte der Ärzte", sagt: „Maimonides war der erste Arzt seiner Zeit, sowohl in der Theorie wie in der Praxis ... Der Sultan Saladin achtete ihn sehr hoch und nahm ihn zum Arzte .. Man sagt, Musa ben Maimun habe sich zum Islam bekannt, als er in Magreb (Spanien) war, er habe den Koran

1) Er erhält dieserhalb von dem bissigen Juda Alcharisi (Tachkemoni cap. L) mitten unter einem Schwalle von Lobpreisungen einen feinen Geißelhieb. (Hierüber hat Munk in der Notice ausführlich geschrieben).

2) Blühte kurz nach Maimonides. Des Letzteren Sohn, Ibrahim, und Ibn Abi Osaibia waren zu gleicher Zeit als Ärzte am Königl. Hospital zu Kahira um 1230 angestellt.

auswendig gelernt und die mohammedanische Jurisprudenz studiert, aber in Ägypten angekommen, sei er wieder abgefallen."

(Auch dieses Stück ist von Chwolsohn in Nr. 23 übersetzt, der mit Lebrecht übereinstimmt, dessen Aufsatz im Magazin er zitiert.) (Jetzt ed. Aug. Müller 1884, II, S. 117).

Also ein bloßes „on dit" ist noch für den fast gleichzeitigen und in Kahira sich aufhaltenden Ibn Abi Osaibia übriggeblieben, von einer Tatsache, welche der fernlebende Alkifti mit der kühnen Sprache der Gewißheit glaubwürdig zu machen strebt! Das „on dit" ist aber gerade hier die charakteristische Einkleidungsform, die für die Umstände sich am angemessensten schickt. Denn meine Leser werden schon längst mit mir den Entstehungspunkt der Angabe ins Auge gefaßt haben und werden wissen, daß er lediglich in der Anklage des oben bei Alkifti genannten Andalusiers Abul-Arab ben Moischa liegt. Nur muß Alkifti selbst die einzelnen Vorgänge bei der Anklage und Verteidigung untreu dargestellt haben. Bei ihm heißt es nämlich, Abul-Arab ben Moischa sei vom Großkadi mit seiner Anklage deshalb abgewiesen worden, weil ein gezwungener Übertritt keine bleibende Verbindlichkeit auferlege. Hieraus wäre man zu schließen befugt, Maimonides habe eine Apostasie nicht geleugnet, oder sei derselben überführt und nur von seinem Beschützer, dem Großkadi, durch einen wohlwollenden Spruch gerettet worden. Ganz anders aber tritt die Begebenheit aus dem „Man sagt" des Ibn Abi Osaibia heraus, denn dies beweist, daß Maimonides der Schuld wohl bezüchtigt, nicht aber überführt wurde, und „Man sagt" heißt soviel als: Abul-Arab oder andere haben ihn angeklagt. Vielleicht hat Joseph Alsebti seinem Freunde Alkifti die Geschichte der Anklage des Abul-Arab nur des Richterspruchs des Kadi wegen erzählt; denn Joseph selbst hat, wie wir oben gesehen, den Turban genommen und ist nachher wieder zum Judentume zurückgegangen, und er selbst schwebte daher unter der Furcht einer Anklage; es mußte ihm der Richterspruch des ägyptischen Großkadi daher als Präzedenz willkommen sein.

Habe ich die Belastungszeugen auf den einzigen Abul-Arab reduziert, so könnte ich dagegen die Zahl der Entlastungszeugen sehr erhöhen; ich will mich jedoch mit den wichtigeren begnügen und

hoffen, daß sie ausreichen werden, den hartnäckigsten Beschuldiger des Maimonides von dessen Unschuld zu überzeugen.

1. Vor allem hören wir des Angeschuldigten eigene zum Gesetze niedergeschriebenen Worte im Jad Chasakah[1]): „Alles Gesagte (daß man nämlich einzelne Gebote übertreten darf, wenn bei Nichtübertretung man getötet werden soll) findet nur Anwendung, solange keine allgemeine Verfolgung stattfindet. Dagegen aber, wenn, wie unter Nebukadnezar, ein grausamer König befiehlt, daß Israel seine Religion verlasse, oder auch nur ein Gebot aus den Geboten, da muß man sich erschlagen lassen und darf nicht übertreten . . ."

(Bemerkenswert bleibt, daß bereits Basnage (s. oben) auf die Stelle in Mischne Tora hinweist, um M. zu entschuldigen.)

Daß Maimonides ein Heuchler oder durch andere Laster schlechter Mensch gewesen sei, wagen selbst seine wütendsten Feinde, deren er seiner Aufklärung wegen genug hatte, nicht zu behaupten. Im Gegenteil erkennen sie mit Bedauern seine hohen Tugenden an, indem sie den Schmerz nicht verbergen können, daß sie in seinem moralischen Leben keinen Gegenstand des Angriffes finden. Würde aber ein solcher Mann die dreiste Stirn gehabt haben, 13 Jahre nach seiner Ankunft in Ägypten obige Worte zu schreiben unter dem bitteren Vorwurfe des eigenen Gewissens, vor 13 Jahren in Spanien diesen Grundsätzen entgegengehandelt zu haben? Er selber erzählt auch seine Auswanderung aus Spanien und seine Reise über Jerusalem und Alexandrien, und fügt zuletzt die Worte hinzu ונצלתי מן השמד, d. h. „und so entging ich der zum Übertritte zwingenden Verfolgung"[2]).

(Auf dieses Argument, welches auch Munk behandelt, gehen wir weiter unten näher ein.)

2. Der heftige Streit, welcher in Europa 25 Jahre nach Maimonides Tode über dessen Werk More Nebuchim geführt wurde, und an welchem fast alle gelehrten Juden Frankreichs und Spaniens teilnahmen, ließ manche feindliche Gesinnung gegen den Mann laut werden, der es gewagt hatte, die kasuistischen Gesetzlehren

1) Hilchot Jesode Hatora V, 4.

2) Siehe Journal Asiatique 1842 Nr. 11, p. 38.

des Talmuds, das Chaos von Exegese und Gebräuchen in eine wunderbare Ordnung zu fügen, und durch den reinsten Ausdruck der Sprache anschaulich zu machen. Selbst wahrhaft fromme Rabbinen aber konnten ihm nicht vergeben, daß er die Gesetze, denen man im gottergebenen Wahn viel lieber blindlings gehorcht, unter Dach und Fach der Philosophie brachte, wie er mit Gewandtheit und Freimütigkeit im genannten More Nebuchim tat. Sie fürchteten (und es lag viel Wahrheit in ihrer Furcht), eine philosophische Begründung der mosaischen Gebräuche gibt diese einer Kritik der Vernunft preis, und vor solchem Richterstuhl erscheint der orthodoxe Glaube niemals ohne Angst und Widerwillen. Man warf, im Kummer über die Gefahr, in welcher der bisher unantastbar gebliebene Rabbinismus schwebte, dem Urheber der Gefahr vor, es sei ihm gleichgültig oder gar erwünscht, die Pfeiler des angestammten Glaubens zu erschüttern, er wäre selbst ein schwacher Gläubiger. In solcher Stimmung mußte die Annahme, Maimonides sei schon einmal Abtrünniger gewesen, ein kräftiges Wasser auf die Mühle der Feinde sein, es konnte die stärkste Wort-Waffe für sie sein, zu sagen: „Sehet, er ist ein turbanisierter Jude gewesen!" Und dennoch ist es keinem einzigen beigekommen, dieses zu sagen! Ja, Alcharisi, welcher dem obengenannten Joseph Abulhadschasch Alsebti seinen Übertritt vorrückt, feiert an derselben Stelle und oft anderswo die Manen des Maimonides ohne die leiseste Andeutung von Abfall. Wären aber die Verfolger so schweigsam geblieben, wenn sie eine Ahnung vom Übertritt des Mannes gehabt hätten?

3. Der berühmte Abdallatif erzählt in seiner Selbstbiographie bei Ibn Abi Osaibia[1]): „Moses Maimonides besuchte mich. Ich erkannte in ihm einen Mann von hohem Verdienste... Er hat auch für Juden ein Werk geschrieben, betitelt ‚der Führer' (More Nebuchim). Ich habe das Werk gelesen und gefunden, daß es ein verderbliches Buch ist, geeeignet die Religionsdogmen umzustürzen durch die Mittel, die bestimmt scheinen, dieselben zu festigen". Abdallatif lebte seit 1191 mit öfterer Unterbrechung in Kahira und mußte, da er im Dienste Saladin's und seiner Söhne als ärztlicher Lehrer

1) S. Relation de l'Egypte par Abd-Allatif... par M. Silvestre de Sacy pag. 466. (Jetzt Ibn Abi Oseibia ed. Aug. Müller II, 205).

war, Maimonides Verhältnisse wohl kennen[1]). Um die Zeit von 1190 an muß auch die angebliche Klage des Abula-Arab stattgefunden und Aufsehen gemacht haben. Wie wäre es möglich, daß Abdallatif bei seiner strengen Beurteilung des More Nebuchim, nicht die so sehr zu solchem Urteile passende Mär von der Apostasie gibt? Sie würde nicht nur dem Abdallatif Gelegenheit gegeben haben, in seiner üblen Laune wegen des von ihm gerügten angeblichen Stolzes des Maimonides diesen in einer Blöße darzustellen, sondern sie ist auch an sich wichtig genug, um bei der Charakterschilderung des Mannes Erwähnung zu verdienen. Das Schweigen des Abdallatif muß demnach als ein vollgültiger Widerspruch der Tatsache betrachtet werden.

Anstatt aber jetzt noch mehrere Widerlegungsgründe zu entwickeln, wollen wir fragen: War es denn auch schlechthin zur Lebensrettung der Juden damals nötig, die Religion Mohammed's zu beschwören? Die Zeugnisse der Geschichte sagen: Nein! Die Mohaden geboten Übertritt oder Auswanderung oder Tod; das mittlere wählten die meisten Juden, das erstere gar manche, der Tod aber wurde nur gegen den verhängt, welcher im Lande blieb und öffentlich die Gebräuche der Christen oder Juden übte. Ein öffentlicher feierlicher Akt der Bekehrung wurde nicht verlangt, nur der öffentliche Kultus der Synagoge und der Kirche wurde verboten, und es konnten Jude und Christ unter dem Scheine des Islams auch den Schutz desselben genießen, ohne ihren Glauben abzuschwören. Tausende von Juden flohen in das christliche Spanien und fanden freundliche Aufnahme, besonders zu Toledo, unter dem Schutze des Königs Alfonso. Ohne Zweifel war Maimonides unter den Auswanderern, und er lebte wahrscheinlich in Almeria, der damals sehr festen und reichsten Handelsstadt Andalusiens. Im Besitze der Christen blieb diese Stadt bis um 1160, wo sie durch Kapitulation an die Mohaden kam, die den Einwohnern freien Abzug gestatteten. Daß sich Maimonides zu Almeria nach dem Oriente einschiffte, berichtet Leo Africanus ausdrücklich"[2]).

1) Er ist drei Männer wegen, wie er sagt, nach Kahira gegangen, und davon ist einer unser M.

2) De viris illustribus etc. in Fabricius Bibliotheca graeca XIII.

II.

Gegen die Art der Beweisführung, welcher „der sonst nüchterne und kritische" Munk in der Frage wegen des Übertritts zum Mohammedanismus sich bedient, erhebt M. Steinschneider energischen Widerspruch, ohne das bereits von Lebrecht gebotene Material zu kennen. In der Rezension über Munks Notice, welche St. in der Zeitschrift von Frankel II, S. 115 veröffentlicht hat, bedauert er, daß eine vollständige und genügende Erörterung dieser mindestens leichtsinnigen Anschwärzung unseres „zweiten Moses" und vieler Glaubensgenossen die Grenze dieser Rezension übersteige. Es werden aber drei wesentliche Momente hervorgehoben:

1. „Maimonides rigorose Ansicht über eine etwaige reservatio mentalis hebt schon Dernburg hervor. (S. oben S. 106). Wenn Munk das Unrecht durch Minderjährigkeit (des Moses b. Maimon) zu mildern sucht, so wird es hiermit nur auf den Vater übertragen und niemals wird ein Mann, der auch nur aus höchstem Zwange und minderjährig eine Religion zum Schein bekannt, sich später gegen ihre wesentlichen Grundlagen und gegen solches Amphibienleben in der Religion so rigoros aussprechen und dennoch von sich sagen ונצלתי מן השמד) (S. hierüber weiter unten S. 120).

2. Gegen die Autorität der arabischen Schriftsteller ist zu beachten, wie sie sich über Maimonides medizinische Schriftstellerei und Praxis aussprechen. Wie wird es nun erst mit der kritischen und historischen Treue dieser Männer aussehen, wenn es sich um ihre Religion handelt?

3. Ist der Zustand der unterdrückten Juden, wie sich ihn Munk denkt, höchst unwahrscheinlich und mindestens von Maimonides und seinem Schüler anzunehmen, daß sie nur die verpönten jüdischen Zeremonien vor den Augen der Mohammedaner zu verheimlichen suchten, keineswegs aber die „mohammedanischen ausübten, in der Moschee beteten u. dgl. " — Steinschneider hat später, so oft er Gelegenheit hierzu fand, diesen seinen abwehrenden Standpunkt betont. Es sei nur auf seinen Artikel Jos. Aknin im 31. Band der Enzyklopädie von Ersch und Gruber verwiesen, ferner auf Cat.

Bodleiana p. 1910, auf Polemische Literatur S. 345, auf Hebr. Bibliographie XXI, 128, auf Hebr. Übersetzungen S. 929.

Bald darauf vernehmen wir eine andere gewichtige Stimme, die sich gegen diese Verleumdung unserers großen Lehrers erhebt. Frankel in seiner Anzeige (Zeitschrift 1846, III, S. 465 f.) des von Steinschneider edierten Maamar Hajichud weist auf den glühenden Eifer hin, mit welchem Rapoport in dem der Ausgabe vorausgeschickten Briefe gegen die neueren Bestrebungen sich wendet, das Andenken Maimonides zu verunglimpfen .... „und an dessen Andenken die Sünde zu begehen, er habe sich in Spanien äußerlich zum Islam bekannt". Frankel ermahnt, die Schriften dieses unseres Lehrers zu studieren, um darin zu finden, welche Beharrlichkeit im Glauben er fordert und wie für ihn selbst das Leben geopfert werden müsse, welche Hingebung er vorschreibt, daß das Bekenntnis nie verleugnet werden dürfe, welche Hochherzigkeit, welchen Glaubensmut er überall lehrt und verlangt — und dieser Mann sollte selbst seinen Glauben einst äußerlich verleugnet haben? Konnte er noch mit der Forderung hervortreten, alles zu opfern, konnte er solcher Heuchelei fähig gewesen sein? Und er hätte sich dann auch die Apologie des Baal Teschuwa in Hilch. Teschuwa 7,4 gesetzt! Sei es denkbar, daß seine Gegner, die ihn wegen seines More des Unglaubens beschuldigten und ihn verfolgten, von seiner Apostasie, die ihnen doch die schärfsten Waffen gab und die ihnen bekannt sein mußte, geschwiegen hätten? Auch später, so in der Monatsschrift, Jahrg. 5 und 11 kommt Frankel nochmals auf dieses Thema zurück, um fortgesetzt in ähnlichem Sinne sich zu äußern.

Einen akuten Charakter nahm dieser Kampf um die Wahrheit an, als A. Geiger den Spuren Carmoly's folgte, der 1840 in den Israel. Annalen von Jost S. 334 aus einer handschriftlichen Abhandlung Moses Maimonides selbst als von dem Religionszwang, dem er zeitwiese unterlegen sein sollte, sprechend einzuführen glaubte.

Geiger edierte 1850 den hebräischen Text jener Abhandlung unter dem Titel אגרת השמד und fügte zugleich Studien über Moses b. Maimonides in deutscher Sprache hinzu. Gleich Carmoly fand er in ihr ein Zeugnis für den Übertritt des Maimonides, für den er natürlich

zugleich eine Entschuldigung in jenen drangvollen Zeiten zu finden meinte. „Die Art und Weise, wie Geiger Sätze des hebräischen Textes in deutscher Übersetzung wiedergab, um den von ihm behaupteten Übertritt des Maimonides zum Islam festzustellen — und zugleich zu entschuldigen, rief eine berechtigte Opposition hervor."

Steinschneider bezeichnete in der Hebräischen Bibliographie I, S. 91 die in deutscher Sprache wiedergegebenen Auszüge als eine tendenziöse Übersetzung und erklärte zugleich gewisse Stellen, auf die es gerade ankam, als „unterschoben", was er bald darauf im Katalog der Bodleiana S. 1910 speziell nachwies.

Frankel, der bereits früher (S. 17 oben) gegen die Verleumdung sich geäußert hatte, nahm nach dem Erscheinen des Iggeret ha-Schemad Veranlassung, hierauf nochmals einzugehen. In der Besprechung des Buches Chemda Genusa von Edelmann (Monatsschrift 1856, S. 352) hatte R. Kirchheim die Worte gebraucht: „Da wird in einer Einleitung auf 70 Seiten Maimonis gezwungener Übertritt zum Islam gerechtfertigt — was Maimonides in der genannten Schrift selbst mit Hilfe talmudischer Quellen getan hat." Hierzu läßt Frankel als Redaktor die Bemerkung folgen: „Dies haben wir in der gedachten Vorrede nicht gefunden, und auch Maimuni hat keineswegs, wie der Herr Rezens. sagt, seinen Übertritt zum Islam gerechtfertigt. In solchen Dingen muß man genau sein, das leicht hingeworfene Wort kann zum Irrtum verleiten, der hier um so bedauerlicher ist, da in ihm eine Verunglimpfung eines der ersten Männer liegt. Maimonides sucht nur zu entschuldigen, und tritt für die durch Gewalt zum Übertritt zum Islam Gezwungenen gegen das harte Urteil eines gelehrten Zeitgenossen in die Schranken. Übrigens ist selbst die Autentie dieser Verteidigung noch sehr in Zweifel zu ziehen usw. (Vgl. weiter unten sub Friedländer.)

Bei einer anderen Gelegenheit, bei der Darstellung „der Philosophie der Juden von E. Saisset" (Monatsschrift 1862, S. 449) nimmt Frankel nochmals das Wort: „Wir sehen von der phantastischen Übertreibung", man konnte Maimonides 17 Jahre hindurch in den Moscheen knieen sehen, „ab und glauben überhaupt auf innere Gründe mehr Gewicht legen zu müssen, als auf noch so viele äußere, zudem nicht ganz zuverlässige Beweise. Mohamme-

danische Schriftsteller hier zu Zeugen anzurufen, scheint sonderbar genug, und Stellen aus anderen Schriften sind nicht so über jeden Zweifel erhaben, als daß sie nicht vor dem entgegengesetzten Ergebnis aus den Schriften Maimonides selbst zurücktreten müßten."

Eine gründliche Auseinandersetzung mit Geiger und seiner Schrift „Moses b. Maimon" ließ Rapoport im Jeschurun von Kobak III (1857), S. 31 folgen, zuvörderst um den Nachweis zu führen, welche Konfusion in den Angaben und vermeintlichen Resultaten Geigers dadurch entstanden ist, daß er das Sendschreiben des Vaters Maimon mit dem des Sohnes Moses identifiziert hatte. R. hatte bereits früher (Kerem Chemed VI, S. 114) gegen Carmoly den gleichen Vorwurf erhoben, der, wie später auch Geiger in seiner Schrift S. 50, was auch Grätz anerkennt, dem Irrtum verfallen war, das Trostschreiben des Vaters mit dem Sendschreiben des Sohnes zu identifizieren, und hierdurch zu falschen Schlußfolgerungen geführt zu werden. Dann geht R. näher auf die Differenz ein, welche die deutsche Übersetzung gegen den hebräischen Text an einigen Stellen ergibt, wobei die charakteristische Tendenz nicht zu verkennen ist. (S. auch oben sub Steinschneider). So hatte Geiger, wenn man den Text S. 3a mit der Übersetzung S. 12 vergleicht, den Plural in den Singular verwandelt, wodurch man irre geführt wird, die Entschuldigung, welche Maimonides für die verfolgten Gemeinden ausspricht, als auf sich selbst bezogen zu denken. (S. den hebr. und den deutschen Wortlaut im Anhang am Schlusse einander gegenübergestellt.) Noch an anderen Stellen sucht G. durch den Wechsel des Numerus im Satzgefüge den Schein zu erwecken, daß Maimonides von sich selbst aus seiner eigenen Situation spreche, während Maimonides im Texte den Plural „von unseren (bedrängten) Gemeinden" gebraucht. (S. weiter S. 30).

Andere Einwendungen von seiten Rapoports müssen wir im folgenden Kapitel in größerem Zusammenhange mit der darauf bezüglichen Literatur vorführen, zumal Geiger und Grätz eine Konfusion verursacht haben, die endlich nach dem heutigen Standpunkt in der betreffenden Literatur eine sichere Feststellung fordert. Diese ist um so nötiger, da Steinschneider (Polemische und apol. Literatur S. 353) von Grätz schreibt, daß er in der Geschichte,

Band VI, S. 317, Anm. 2 den Titel der Schrift des Sohnes konfundiert habe, und wiederum Grätz, wie auch Jost, von Geiger behauptet, daß er die Schrift des Sohnes mit der des Vaters identifiziert habe.

III.

Zuvörderst wird das Trostschreiben des Maimon b. Joseph (des Vaters des Rambam) zu betrachten sein, welches derselbe 1159 von Fez aus an die durch den Glaubenszwang bedrängten Gemeinden gerichtet hat.

Diesem Trostschreiben in arabischer Sprache, welches in einer Handschrift der Bodleiana enthalten ist, ist am Rande in hebräischer Sprache eine Skizzierung des Hauptinhaltes beigegeben, die 1856 Edelmann im Sammelwerke Chemda Genusa abgedruckt hat, während das Ganze im Original ediert und englisch übersetzt von J. M. Simmons in Jew. Quart. Review, Jhg. II uns seit 1890 bekannt geworden ist. Durch die Bemühung des verewigten S. J. Halberstam besitzen wir seit 1872 in der hebräischen Zeitschrift Ha-Lebanon eine von B. Goldberg angefertigte hebräische Übersetzung.

In diesem Sendschreiben weiß Maimon nicht Worte genug dafür zu finden, um die bedrängten Glaubensbrüder zu trösten und zu ermahnen, unter allen Umständen am Religionsgesetze festzuhalten und dem Beispiel Daniels zu folgen, der trotz aller Gefahr, öffentlich das Gebet verrichtete, das Leitseil der Thora nicht aus den Händen zu verlieren, in den Glaubenswahrheiten den Trost und die Erhebung zu finden. Israels Lehre werde niemals durch eine andere ersetzt werden, äußeres Glück beweise nicht, die Vorzüge Moses' und Israels bürgen für die Erfüllung der Verheißung, deren Zeit allerdings unberechenbar sein sollte und nur durch Buße und Gebet herbeizuführen sei.

Maimon, der Verfasser dieses Trostbriefes, war um 1149 aus Cordova geflohen und hatte sich zunächst nach dem christlichen Spanien begeben, wo er in stiller Verborgenheit sich wissenschaftlichen Studien hingab, mit seinem vielversprechenden Sohn Moses.

Aber in jener Zeit der Verfolgungen war das Studium in Spa-

nien überall tief gesunken, die Lehrstätten waren verödet, so daß Maimon sich entschloß, mit seiner Familie auszuwandern. Der Ruf des großen Gelehrten Jehuda ha-Cohen in Fez war auch zu ihm gedrungen, daher wandten sie sich nach Fez, wo Moses bald in der Schülerschar, die um den Lehrer sich sammelte, sich durch besonderen Fleiß auszeichnete. Schon die Möglichkeit, daß in Fez eines olche Lehr- und Lerntätigkeit sich herausbilden und mehrere Jahre hindurch erhalten konnte, läßt voraussetzen, daß in Fez selbst in dieser Zeit leidliche Zustände vorhanden waren.

Wir hören auch, daß Moses bereits als junger Gelehrter vermöge seiner arabischen Sprachkenntnis mit den arabischen Philosophen und Ärzten in wissenschaftlichen Verkehr treten konnte. Die eingewanderte Familie mußte sich in Fez doch sicher genug gefühlt haben, daß Maimon, das Oberhaupt derselben, es wagen konnte, wohl bald nach der Niederlassung, das Trostschreiben in arabischer Sprache an die Gemeinden Afrikas zu richten und überall hin zu verbreiten, mit der eindringlichen Mahnung auszuharren, im Unglück an Gott und an seinen Lehren sich festzuhalten.

Doch dauerte diese Zeit der Toleranz in Fez nur einige Jahre, etwa bis 1165, da alsdann eifervolle Gegner ihren Fanatismus erneuerten, indem sie an den berühmten Lehrer Jehuda Hakohen herantraten mit der Forderung, die jüdische Religion zu verlassen, und, als er sich weigerte, ihn töteten. Der Sturm war von neuem entfesselt — es ist denkbar, daß infolgedessen die Gefahr auch die hervorragende Gelehrtenfamilie bedrängte, die schleunigst entfloh, nach schwerer Meeresgefahr in Akko landen und Moses, der Berichterstatter (s. oben), jetzt dankend ausrufen konnte: ונצלתי מן השמד. Der hebräische Bericht hierüber hat Frankel und Rapoport Veranlassung geboten, gegen Carmoly und Geiger in ihrer Beschuldigung des Maimonides entschieden Stellung zu nehmen. Hierbei führt Rapoport im Jeschurun III eine so überzeugende Sprache, daß Geiger in seiner Antwort nichts anderes wußte, als das betreffende Zitat zu entstellen.

Geiger antwortete nämlich im Hachaluz IV, S. 51, und teilt wörtlich aus Saadia ibn D'nan's Schrift das Zitat mit, welches ungefähr in deutscher Übersetzung so lautet: In jener Zeit hörte

R. Maimon der Dajjan von der Weisheit des heiligen Gaon R. Jehuda Hakohen, der in Fez lebte ... und als nun R. Maimon der Dajjan von dessen hoher Gelehrsamkeit vernahm, reiste er zu ihm, mit ihm seine beiden Söhne, Moses und David, und R. Moses lernte vor dem Gaon und empfing von ihm die Torah. Aber es dauerte nicht lange, da wurde der Lehrer getötet, weil er sich weigerte, dem Verlangen der Grausamen zu folgen und die jüdische Religion zu verlassen. Hier endet bei Geiger das Zitat, denn er setzt an den Schluß des sogar gesperrt gedruckten Zitates ein ע"כ (d. h. bis hierher das Zitat), um dann seine eigenen Expektorationen folgen zu lassen, die ungefähr so lauten: So hören wir, daß R. Jehuda Hakohen als Märtyrer gestorben ist, aber R. Maimon und seine beiden Söhne gerettet wurden, weil sie sich äußerlich als Mohammedaner zeigten, im Innern allerdings rein und unschuldig blieben, im Geheimen gewiß alle Gebote übten und von den Verboten sich fernhielten — ich will sie gar nicht beschuldigen usw. Sie setzten sich den Turban auf, bekannten mit dem Munde, was das Herz nicht glaubte, daß nämlich Mohammed der Prophet sei, gingen zuweilen auch in die Moschee usw. Recht höhnend ruft Geiger zuletzt aus: Ging etwa der Rambam zum Kadi hin, warf seinen Hut vom Haupt und rief: Ich bin ein Jude, tötet mich, wenn ich den Tod verdient habe! — nein, er verhielt sich schweigend.

Für diesen dramatischen Aufputz findet sich auch nicht der geringste Anhalt im Texte, ja noch mehr: G. hat die wirklichen Schlußworte im hebräischen Texte ganz unterdrückt! Denn in jenem Zitat folgte nach den Worten: „die jüdische Religion zu verlassen" noch der Satz: „weil sie gegen ihn eiferten, aber R. Maimon und seine beiden Söhne flohen nach Alexandrien in Ägypten." Hieraus geht doch sonnenklar hervor, daß die Mitglieder der Familie nach dem Tode des Lehrers nicht etwa dadurch, daß sie den Turban trugen und die Moschee besuchten, sich retteten, sondern durch die Flucht nach Ägypten, worauf sie dann den Tag ihrer Rettung als Gedenktag einsetzten. G. aber hat jene Schlußworte weggelassen, weil sie seine Fiktion von der äußeren Bekehrung der Familie zum Islam ganz zerstören mußte.

Noch einen anderen Bericht, welcher aus einer eigenen Aufzeichnung des Rambam stammt, hat Geiger herangezogen. Er lautet in deutscher Übersetzung: In der Nacht von Sabbat auf Sonntag 4. Ijar ging ich zur See; am Sabbat 10. Ijar 4925 (1165) erhob sich wider uns ein Sturm, uns zu versenken, und es war ein großes Wüten auf dem Meere. Da gelobte ich, an diesen beiden Tagen zu fasten und sie für mich, meine Hausleute und alle meine Angehörigen wie einen öffentlichen Fasttag anzusehen und meinen Kindern zu hinterlassen, daß das gleiche von ihrer Nachkommenschaft geschehe . . . In der Nacht vom Sabbat auf den Sonntag den 3. Siwan, verließ ich in Wohlsein das Meer, kam nach Akko und war so vom Übertritt gerettet." (ונצלתי מן השמד in der Bedeutung wie in jener Schriftstelle וצדקה תציל ממות, daß der Tod nicht eintrete.)

Diese Worte allein müßten genügen, um Maimonides gegen jeden Verdacht zu schützen! Geiger hat diese Worte „und war so vom Übertritt gerettet" noch 1836 in seiner Zeitschrift II, S. 514 wiedergegeben, nicht aber 1850, wo er Carmoly und Munk folgend, Maimonides als Scheinmohammedaner hinstellt und deshalb ändert: „Und nun waren sie von dem Religionszwange befreit", wobei vorausgesetzt wird, daß sie sich bis dahin innerhalb des Religionszwanges, somit nach erfolgtem Übertritt, befanden. Grätz, der noch kurz zu erwähnen ist, macht es sich sehr leicht. In seinem Geschichtswerke VI, S. 316 erscheint folgende Note: „3. Daß Maimuni und die Seinigen Scheinmohammedaner waren, hat zuerst Carmoly (Annalen 1839, S. 325 ff.) und dann Munk erhärtet (Notice sur Joseph b. Jehuda und Archives isr. 1851 p. 319). Diese Tatsache steht nach dem jetzt vorliegenden Iggeret ha-Schemad und mohammedanischen Zeugnissen und Zeitgenossen so fest, daß nur der kritische Blödsinn[1]) sie ableugnen kann. Nur ist man nicht genötigt, anzunehmen, die Familie Maimun hätte bereits in Spanien dem Kryptomohammedanismus gehuldigt, vielmehr scheint es,

1) In der zweiten Auflage dieses Geschichtsbandes, S. 295 wird der Ausdruck etwas gemildert, indem dafür gesetzt wird: „nur die Kritiklosigkeit." Die Darstellung von dem Schein-Mohammedanismus des Maimonides selbst bleibt unverändert.

daß sie nur deswegen in diesem Lande umhergewandert ist, um ihre Religion ungefährdet bekennen zu dürfen."

Was nun die aus arabischen Quellen stammende Behauptung von dem Übertritt betrifft, so ist die Unzuverlässigkeit derselben bereits obon näher dargetan worden. In dem Iggeret ha-Schemad aber ist nichts enthalten, woraus der Übertritt des Maimonides herzuleiten wäre, wie im nachstehenden Kapitel gezeigt werden soll.

IV.

Wie der Vater, so wendet sich auch der Sohn in einem besonderen Sendschreiben an seine bedrängten Glaubensbrüder, infolge einer an ihn gerichteten Anfrage, die in ihm bereits eine Autorität anerkennt, und die uns vermuten läßt, daß diese Anfrage etwa gegen 1165, an den damals Dreißigjährigen, gerichtet worden ist.

Dieser offene Brief liegt uns in einer hebräischen Übersetzung unter dem Titel Iggeret ha-Schemad vor, der von Isac b. Scheschet in seinem Responsum (I, 11) und von Z. Duran I, Nr. 63 (also nicht vor Ende des 14. Jahrhunderts) zum ersten Male erwähnt wird. Zeit und Vaterland der Übersetzung sind unbekannt. Daß eine Übersetzung aus dem Arabischen vorliegt, ist aus sprachlichen Einzelheiten zu schließen, auf welche Steinschneider: Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters 554 und Margoliouth in J. Qu. Rev. XIII, 539 hinweisen. Die Autorschaft bekundet sich in der Einleitungsformel: אומר רבינו משה בן הרב רבינו מיימון הספרדי זצ"ל; aber gerade diese, bei Maimonides in seinen zahlreichen Schriften sonst nicht gebräuchlich, erweckt gegen diese Autorschaft Zweifel, welcher noch durch andere Gründe erhöht wird, die M. Friedländer in der Einleitung zu seiner englischen Übersetzung des More zum Gegenstand eingehender Erörterung gemacht hat. (S. weiter unter sub Friedländer).

Die Schrift, von A. Geiger 1850 (in Moses b. Maimon) aus der Handschrift in München herausgegeben, wurde 1856 zum zweiten Male von Edelmann (in Chemda genusa) aus der Handschrift in Oxford ediert (wiederholt in der Sammlung Kobez 1859). Die betreffenden Texte sind auseinander zu berichtigen; noch mehr aber

bedürfen die von Geiger und Grätz auszüglich übersetzten Stellen einer Nachprüfung.

Diese Schrift wurde durch eine Anfrage an Moses veranlaßt, was nämlich von der Behauptung eines zeitgenössischen Gelehrten zu halten sei, der den Islam ohne weiteres als Götzendienst von religionsgesetzlichem Standpunkt aus erklärt hat, so daß alle diejenigen, welche in der Zeit der Gefahr dem Zwange weichen und zum Schein zum Islam übertreten, als Nichtjuden zu betrachten seien. Maimonides antwortete, indem er aus Schrift und Talmud bewies, daß die aufgedrungene Anerkennung der Prophetie Mohammeds nicht wie beim Götzendienst, auf Kosten des Lebens abzuwehren sei. In der gegenwärtigen Verfolgung verlange man durchaus nicht auch nur einen Schimmer von Götzendienst, sondern nur das Bekenntnis auf den Lippen, daß Mohammed, der Religionsstifter, ein Prophet war. Es sei sogar allgemein bekannt, daß der König durch das Aussprechen einer solchen leeren Glaubensformel nur getäuscht werde, man wolle ihn nur durch den Respekt vor seinem Befehle besänftigen. Wenn also die Alternative gestellt werde: das Bekenntnis oder der Tod, so möge man das erstere wählen, aber so bald als möglich ein solches Land verlassen, selbst wenn man auch Habe und Gut zurücklassen müßte. Er wandere bei Tag und bei Nacht, bis er an einen Ort gelange, wo er seiner Religion gemäß leben könne — die Welt ist groß und weit genug! Maimonides weist aber zugleich das harte Urteil zurück, welches über die Schwachen, die dem Drucke unterlagen, gefällt wurde. Er spricht hierbei von und zu den Gemeinden, und zwar, wie natürlich und sprachgemäß, im Plural, so daß er zuweilen auch sich mit einschließt, nicht aber im Singular, um sich als redend einzuführen. Wie aber Geiger hier die Redeform geändert hat, werden wir im Anhange am Schlusse durch Gegenüberstellung des Textes und der Übersetzung erweisen. Vorzüglich darauf mag sich das Urteil Steinschneiders (s. oben), daß die Übersetzung tendenziös sei, beziehen. Nur an einer Stelle spricht Maimuni auch von sich, indem er sagt: Diesen Rat (zum Verlassen der Gegend nämlich, in welcher der Religionsdruck herrscht) gebe ich nach meiner Erkenntnis mir selbst, allen meinen Freunden und allen denen, die mich dieserhalb befragen.

Nicht war es, wie Grätz meint, „das Gefühl der Unsicherheit, verbunden mit den Gewissensbissen, das Judentum öffentlich verleugnen zu müssen, was die Familie Maimonides bewog, Fez zu verlassen. Es war vielmehr die wirkliche Gefahr, welche jetzt nach dem Wiederausbruche des islamitischen Fanatismus die Familie des Maimonides zur schleunigen Flucht drängte, wie bereits oben näher ausgeführt ist.

V.

Zur Ergänzung der Literatur, soweit sie in der vorliegenden Abhandlung gar nicht oder nur gelegentlich berücksichtigt ist, seien nachträglich angeführt:

B. Beer hat im Univers isr. Juni 1850 (S. 344) die Beweise, welche aus dem Iggeret Haschemad gefolgert wurden, widerlegt und hierbei betont, daß aus einer Stelle desselben gerade hervorgehe, wie Maimonides rasch die Flucht ergriffen habe.

Frank im Dictionnaire des Sciences phil. schließt sich Munk an, indem auch er auf die arabischen Schriftsteller sicht stützt, nach denen Maimonides 16 oder 17 Jahre äußerlich die mohammedanische Religion bekannt habe.

D. S. Margoliouth in Jew. Quart. Review, Jahrg. 13, S. 539 führt die aus arabischen Quellen geschöpfte Angabe vom Übertritt auf die Vermutung zurück, daß sie von einigen weniger begünstigten Ärzten stamme, die Maimonides um seine Erfolge am Hofe beneideten. Er zerstört zugleich alle an den vermeintlichen Übertritt geknüpften Konsequenzen und bringt aus verschiedenen arabischen Schriftstellern den Beleg für seine Behauptung, daß der Islam für Renegaten keinen Dank habe.

M. Friedländer hat in der Einleitung zu seiner englischen Übersetzung des More auch die Beschuldigung des Übertritts in gründliche Untersuchung genommen und ist hierbei zu dem Resultat gelangt, daß innere Gründe nötigten, dem Mose b. Maimon die Autorschaft des Iggeret ha-Schemad abzusprechen, wodurch jener Beschuldigung der Boden ganz und gar entzogen werde.

Friedländers Untersuchungen sind von H. Kahan in seiner nicht gut stilisierten deutschen Schrift „Hat Moses Maimonides dem

Krypto-Mohammedanismus gehuldigt?" (M.-Sziget 1899) zur weiteren Verarbeitung gelangt.

J. H. Weiß im Bet Talmud I (1881, S. 162) folgt den von Geiger und Grätz breitgetretenen Wegen, um die Resultate derselben in hebräischer Sprache auch den Glaubensbrüdern im Osten zugänglich zu machen. Jacob Obermeyer in seinem sonst sehr lesenswerten Buche „Modernes Judentum" (Wien 1907) will die uns interessierende Episode aus dem Leben des Maimonides nur vorübergehend streifen (S. 8), behält sich eine größere Schrift hierüber vor, scheint aber in seinen kurzen Bemerkungen den von J. H. Weiß behaupteten Standpunkt zu teilen.

Beide, Weiß und Obermeyer, haben aber einen etwas älteren Vorgänger, dessen Schrift ebenfalls in Wien, und zwar 1878, erschien, ganz ignoriert, nämlich David Holub, welcher im zweiten Bande seiner unter dem Titel פרדס דוד veröffentlichten „Geschichte der jüdischen Ärzte" ein vorzügliches auf Quellenstudien beruhendes Bild von Maimonides dem Arzt entworfen hat, zugleich mit näheren Mitteilungen darüber, was er wegen seiner bevorzugten Stellung am Hofe des Sultans ertragen mußte. Holub weiß die bisher bekanntgewordenen Urteile bei arabischen Schriftstellern wesentlich zu ergänzen, um die alte auf böswilliger Erdichtung beruhende Legende von dem Übertritt gänzlich ad absurdum zu führen. Holubs historische Darstellung in hebräischer Sprache verdiente eine deutsche Übersetzung. Nur äußere Gründe haben mich abgehalten, auch nur auszugsweise das gesammelte Material Holub's zu verwenden.

Von Holub, wie auch vom Verfasser dieser Abhandlung sind die Nachweisungen S. J. Halberstams im Jeschurun von Kobak, Band 4 der hebr. Abteilung S. 23—36, dankbar benutzt worden, worauf hier ausdrücklich hingewiesen werden soll.

Zum Schlusse möge noch die allerneueste Kundgebung, nämlich die J. Elbogens in dem Buche „Abraham Geigers Leben und Lebenswerk" (1910) S. 337, in ihrem ganzen Wortlaut angefügt werden: „Weit wichtiger und verhängnisvoller aber ist ein anderer Irrtum, den Geiger mit einigen seiner Zeitgenossen teilte über das Verhalten des alten Maimon und seiner Familie während

der Religionsverfolgungen. Geiger folgt der von Carmoly zuerst vertretenen Ansicht, wonach Maimonides in seiner Jugend sich zum Islam bekannt hätte, und kombiniert diese auf arabischen Zeugnissen ruhenden Mitteilungen mit Äußerungen, die seiner Ansicht nach Maimonides selbst getan hat. Als Anhang zu Geigers Schrift ist zum ersten Male das Gutachten des Maimonides über das dem Juden gebotene Verhalten in Zeiten des Religionsdruckes veröffentlicht, und es werden aus den toleranten, dem sehr schroffen Gutachten eines Zeitgenossen gegenüber auffällig milden Anschauungen des Maimonides Folgerungen gezogen, die ihm selber ein nicht ganz unzweideutiges Verhalten in ähnlichen Zeiten zuschreiben (Iggeret ha Schemad). Dieses scheinbare Selbstzeugnis Maimunis im Zusammenhange mit der Überlieferung einiger arabischer Ärzte über Anklagen, die gegen den gefeierten Gelehrten gegen Ende seines Lebens erhoben wurden, veranlassen Geiger zu dem Urteil, daß Maimunis Familie sich dem Drucke und den Verfolgungen in Cordova nicht so rasch durch die Flucht entziehen konnte, vielmehr längere Zeit auszuharren und sich dem Scheinübertritte zu fügen gezwungen war. „Sie mußten ihren Übertritt durch das Bekenntnis, daß Mohammed von Gott abgesandt und wahrer Prophet sei, beglaubigen; sie mußten zuweilen die Moscheen besuchen, durften einen eigenen Gottesdienst aber öffentlich durchaus nicht abhalten, sowie überhaupt den religösen jüdischen Satzungen öffentlich keine Folge geben (Moses b. Maimon 9 u. 49). Die Annahme, daß Maimonides zum Schein den Mohammedanismus angenommen hat, die man damals für so feststehend hielt, daß Grätz meinte, nur die Kritiklosigkeit könnte sie ableugnen, hat sich indes als durchaus irrig erwiesen. Es ist unzweifelhaft, daß das angebliche Selbstzeugnis des Maimonides auf Mißverständnis beruht; er hat eine ziemlich strenge Äußerung über eine solche reservatio mentalis getan. Er hat in dem Sendschreiben keinen Zweifel über seine Ansicht gelassen, daß man in den Zeiten der Religionsverfolgung eine gefahrvolle Gegend, wo ein Zwang zum Abfall auferlegt und das Bekenntnis zum väterlichen Glauben unmöglich gemacht wird, in aller Eile verlassen müsse, daß man schleunigst sich eine neue Heimat suchen müsse, wo die Freiheit des Bekenntnisses verstattet

wird. Er hat von der eigenen Auswanderung gesprochen und die Worte hinzugefügt: ‚So entging ich der Verfolgung und dem Religionsdruck.' Es ist ferner mit Recht hervorgehoben worden, daß in dem heftigen Kampfe, der um die Schriften des Maimonides entbrannte, bei aller Leidenschaft, mit der seine religiösen Anschauungen bekämpft wurden, niemals der Vorwurf gegen ihn erhoben wurde, daß er in den schweren Zeiten sich als schwankendes Gemüt erwiesen, sich zum Abfall geneigt gezeigt hatte. Vor allem aber ist das Zeugnis der arabischen Ärzte, auf deren Behauptungen die Anklage zurückgeht, ein überaus zweifelhaftes. Die Berichterstatter, auf die sie sich berufen, drückten sich immer nur sehr unsicher aus; die Berichte selbst sind in sich widerspruchsvoll und zeigen eine Menge unwahrscheinlicher Momente. Zieht man in Betracht, wie wenig zuverlässig dieselben Männer über die medizinische Schriftstellerei und Praxis Maimunis berichten, so wird man ihrer historischen und kritischen Gewissenhaftigkeit nicht so viel Zutrauen schenken, um auf ihr Zeugnis hin eine so schwerwiegende Beschuldigung auszusprechen."

Am Schlusse weist Elbogen in einer Note noch auf „Isr. Monatsschrift", Beilage zu „Jüdische Presse" 1901, Nr. 6 hin. Dieser Hinweis bezieht sich auf ein Sendschreiben, welches i c h an einen meiner ehemaligen Schüler (Dr. Bamberger) gerichtet und worin ich die „Ehrenrettung des Maimonides" schon damals in Kürze behandelt habe.

* *
*

In der vorliegenden Abhandlung habe ich mir die Aufgabe gestellt, das gesamte Material zur sachgemäßen Prüfung und Beurteilung vorzulegen und ich darf hoffen, daß jeder vorurteilsfreie Leser die Untersuchung so abgeschlossen und begründet erkennen wird, daß er mit mir auf unsern großen Lehrer Moses b. Maimon das biblische Wort (Maleachi 2,6) anwenden wird:

Lehre der Wahrheit war in
seinem Munde, und Falsch ward
nicht gefunden auf seinen Lippen.

Anhang.

Zur S. 118. Der Text bei Geiger S. 3a lautet:

והשם יודע ועד ודי בו עד שהוא חרף יותר ממה שחרף והוסיף בדברים יותר ממה שהוסיף לא תזיקנו זה ולא בקשנו עזר לעצמנו בשום פנים אבל אמרנו נשכבה בבשתנו ותכסינו כלימתנו כי לד׳ אלהינו חטאנו אנחנו ואבותינו והיה מוסיף לו בעינינו גדולה ומעלה ואומר כי לשם שמים נתכוין לפי שאנו מכירים ערכינו ולא נסכל אותו, ידענו ה׳ רשענו עון אבותינו כי חטאנו לך, ולא היה ראוי לנו לתפוש לולא שהוא כתב דברים לא היה ראוי לנו להשתדל (כמו לפנות) ממנו ולחריש לנו והוא אמרו שמי שהתפלל מאנשי השמד אין לו שכר בתפילה ההיא ועבירה היא בידו . . . . . לפיכך פחדנו שתגיע התשובה ההיא המשיבה מאחרי ד׳ ביד עם הארץ וימצא שאין לו שכר בתפלה ולא יתפלל וכמו יתר המצות אם יעשם שלא יהיה לו שכר במעשה אחת מהם.

Die Übersetzung Geigers S. 12 lautet folgendermaßen: Hätten die Schmähungen bloß mich betroffen, ja wären sie noch in erhöhtem Maße über mich allein ergangen, ich hätte mich nicht verletzt gefühlt, ich hätte keine Verteidigung unternommen, keine Stütze gesucht, ich hätte gesprochen: mögen wir liegen in unserer Beschämung, mag die Schande uns bedecken, denn wie die Vorfahren, so habe auch ich gesündigt gegen Gott, ich hätte den Angreifer hoch geehrt und seine Absicht als eine löbliche bezeichnet, weiß ich ja, wie unbedeutend ich bin, wie ich vor Gott frevle nicht minder als die Vorfahren. Nun er aber Schmach wirft gegen ganze Gemeinden, sie sämtlich zu Sündern und des Zeugnisses Unfähigen macht, ihr Gebet einen Greuel nennt, ihnen die Nichtjuden zum Muster vorführt, da darf ich nicht schweigen . . . Da besorgte ich nur, die vielen unter dem Drucke Lebenden, zu welchen diese Anklage dringen mag, könnten in ihrem Gewissen beunruhigt werden, ja in dem Glauben, sie seien wirklich gänzlich von Gott abgefallen usw.

Es bedarf keiner besonderen Hinweisung, wie Geiger in seiner Übersetzung willkürlich verfahren, vorzüglich aber, wie er die Worte der Entschuldigung, welche Moses b. Maimon für die bedrängten Gemeinden in Afrika und im Südspanien hat, und die er sprachgemäß pluraliter von ihnen und für sie gebraucht, Geiger alles in den Singular setzt, um die Täuschung hervorzurufen, als wenn Rambam von sich selbst spreche und seinen Abfall entschuldige.

Zu S. 120.

Der Bericht ibn D'nans lautet wörtlich:

ובעת ההיא שמע ר' מיימון הדיין על חכמת הרב הגאון הקדוש ר' יהודה הכהן שהיה בפאס במערב וכו' וכששמע ר' מיימון הדיין על חכמת הגאון הקדוש הלך אליו ממדינת קרטובא ושני בניו עמו ר' משה ז"ל ור' דוד אחיו ולמד ר' משה לפני הגאון וקבל ממנו תורה ולא האריכו הימים כי נהרג הגאון על קדוש השם ויחודו מפני שבקשו ממנו האכזרים לצאת מן הדת כי קנאו בו וברח ר' מיימון ושני בניו עמו לאלכסנדריא של מצרים.

Die unterstrichenen Wörter hat Geiger ganz weggelassen!

Zu S. 124.

Aus dem hebräischen Texte 5a sei wörtlich mitgeteilt:

ואולם זה השמד לא יתחייבו עשיית מעשה זולת הדבור בלבד ואם ירצה אדם לקיים תרי"ג מצות בסתר יקיים ואין אשם לו אלא אם הקרה עצמו בלא אונס שיחלל שבת והוא אינו בכך אנוס, כי זה האונס אינו מחייב לשום אדם מעשה אלא הדבור בלבד וכבר נתאמת אצלם שאין אנחנו מאמינים באותו הדבור ואינו בפי האומרו רק להנצל מן המלך כדי להפיס דעתו בדבורם מן הדבור וכל מי שנהרג כדי שיודה בשליחות אותו האיש לא יאמר עליו אלא שעשה הישר והטוב ויש לו שכר גדול לפני השם ומעלתו במעלה עליונה כי הוא מסר עצמו לקדושת השם ית' ויתּ' אבל מי שבא לישאל אותנו אם יהרג או יודה אומרין לו שיודה ולא יהרג אבל לא יעמוד במלכות אותו המלך אלא ישב בביתו עד שיצא אם הוא צריך ומעשה ידיו יעשה בסתר כי מעולם לא נשמע כמו זה השמד הנפלא שאין כופין בו כי אם על הדבור בלבד וכו'.

Ferner

והעצה שאני יועץ לנפש והדעת שאני רוצה בה לי ולאהובי ולכל מבקש ממני עצה שיצא מאלה המקומות וילך למקום שהוא יכול להעמיד דתו ולקיים תורתו בלא אונס ולא יפחד ויעזוב ביתו ובניו וכל אשר לו כי דת ה' שהנחיל אותנו גדולה וחשובה קודם לכל המקרים וכו' אבל כשכופין אותו לעבור על אחת מן המצות אסור לעמוד באותו מקום אלא יצא ויניח כל אשר לו וילך ביום ובלילה עד שימצא מקום שיהא יכול להעמיד דתו והעולם גדול ורחב.

Die Agada in Maimunis Werken.

Von

W. Bacher.

Zu den frühesten literarischen Plänen Moses Maimunis gehört ein Buch über die der Auslegung bedürftigen Agadasätze. In der Einleitung zu Chelek (dem X. Kapitel des Mischnatraktates Sanhedrin) [1]) äußert er die Absicht, ein Werk zu verfassen[2]), in welchem aus dem Talmud und anderen Werken der Tradition gesammelte Deraschoth[3]) erklärt werden sollen, damit ihr

1) Das arabische Original bei Poeocke, Porta Mosis, S. 162; bei Holtzen, Zur Geschichte der Dogmenlehre, S. 19.

2) Es sollte ein umfangreiches Werk werden; denn Maimuni nennt es תאליף (hebr. חיבור).

3) דרשות, von Maimuni auch im arabischen Text gebraucht, bedarf der Ergänzung durch הגדות. Beide Ausdrücke zusammen bezeichnen die Gesamtheit der nichthalachischen Elemente der Traditionslitteratur, deren Auslegung Maimuni für nötig findet. — Der Plural דרשות ist eigentlich unberechtigt. Nur דרשא, der Stat. emph. zu aram. דְּרָשׁ bewirkte, daß man ein hebr. Subst. דְּרָשָׁה annahm und dazu den Plural דרשות bildete, wohl auch durch die Analogie von מדרשות, Plur. zu מדרש bestärkt. So sagt z. B. Raschi im Komm. zu Num. 33, 1: ור' תנחומא דרש בו דרשה אחרת. Der erste, bei dem wir den Doppelausdruck für die Bezeichnung der Agada finden, Hai Gaon (oder Scherira Gaon) — s. Harkavy, Responsen der Gaonen. N. 353, p. 179 — sagt: כולן מדרשות הן ואגדות. Maimuni selbst gebraucht den Ausdruck zur Bezeichnung der Midraschliteratur (s. Die Bibelexegese Maimunis, S. 35), und diese meint er wohl auch in der Warnung gegen die eindringliche Beschäftigung mit den Aussprüchen der Alten über die Messiaszeit (M. T. Hilch. Melachim XII, 2): לא יתעסק אדם ברברי הגדות ולא יאריך בדברי מדרשות האמורים בענינים אלו (statt בדברי מ' haben die späteren Ausgaben במדרשות). Maimuni gebraucht den Ausdruck דרשות והגדות am Schlusse der Einleitung des „Führers" und öfters in der Abhandlung über die Auferstehung. Vor ihm hatte den Ausdruck Moses Ibn Esra gebraucht (ציון,

Einklang[1]) mit dem wahren Sinne der in ihnen behandelten Gegenstände erkannt werde." Ebendaselbst, im Absatze über den siebten Glaubensartikel[2]), verweist Maimuni nochmals auf das beabsichtigte Werk, dem er zwei andere von ihm geplante Werke anreiht: ein Buch über die Prophetie und einen Kommentar zu den von ihm aufgestellten Glaubensartikeln. Hier gibt er auch den Titel des Werkes zur Agada an: „Auslegung der Deraschoth"[3]). Später wählte er einen anderen Titel: „Buch des Einklanges"[4]). Von diesem, sowie vom Buche über die Prophetie gibt Maimuni in der Einleitung zum „Führer" Rechenschaft[5]). Er habe im Laufe der Jahre an beiden gearbeitet, aber schließlich der Ausführung des einen wie des anderen Plans entsagt. Er habe eingesehen, daß er mit seinen Werken bei dem Kreise philosophisch ungebildeter Leser, für die sie bestimmt waren, den Zweck der Aufklärung nicht erreicht hätte; er hätte sich in seiner Auslegung von der Art der auszulegenden Bibelstellen und Agadasätze nicht entfernt[6]), da er an Stelle der in diesen gegebenen verhüllenden Darstellung nur eine andere, ebenfalls verhüllende Darstellung geboten hätte. Maimuni beschwichtigt seine eigenen Bedenken über das Aufgeben so wichtiger Pläne mit der Erwägung, daß der Inhalt des einen Buches, über die Prophetie, in dem neuen Werke, dem „Führer", wenn auch in anderer Darstellungsform, zu finden

---

ed. Jost., II, 137), sowie Jehuda Halevi (Kusari III, 68). Bei diesem tritt als dritter Terminus מעשיות hinzu, der aber eigentlich in הגדות mit inbegriffen ist. Darum steht in der Abhandlung über die Auferstehung (Kobez II, 9a) in gleicher Bedeutung nebeneinander: הדרשות והמעשים und הדרשות והחגדות. Auf diesem Sprachgebrauche beruht in letzter Reihe die Unterscheidung des Sohar (II, 97a) zwischen דרשא und הגדה. S. Revue des Etudes Juives XXII, 37; ib. XXIII, 311; Die Bibelexegese Maimunis S. 34.

1) ואתאוּלהא תאויל יטאבק אלחקאיק: Auf dem hier gebrauchten Verbum טאבק beruht der Name כתאב אלמטאבקה, den Maimuni nachher dem geplanten Werke gab.

2) Porta Mosis, S. 170; Holtzer, S. 24.

3) כתאב תאויל אלדרשות.

4) S. Anm. 1. Ibn Tibbon übersetzt den Titel: ספר התשואה.

5) Das Original in der Ausgabe von Munk, p. 5a.

6) פמא נכון נכרג מן אלגרץ אלאול (Ibn Tibbon: לא נהיה ייצארם מן הדרך הראשון). Munk übersetzt (S. 15): nous ne nous serions pas écarté du but primitif (des Deraschoth). Aber die Bemerkung bezieht sich auf beide Werke, nicht bloß auf das über die Agada.

sein werde, während das Buch über die Agada seinem nächsten Zwecke nach eigentlich überflüssig sei. Es sei nämlich dazu bestimmt gewesen, die Bedenken der traditionsgläubigen Leser[1]) über die Schwierigkeiten vieler Agadasätze zu beseitigen. Aber die Unwissenden und geistig Tiefstehenden unter diesen Lesern werden an diesen Schwierigkeiten sich überhaupt nicht stoßen, während die geistig Höherstehenden die fraglichen Agadasätze entweder in ihrem äußeren Sinne verstehen, dann aber nur von deren Urhebern eine schlechte Meinung bekommen oder hinter den Sätzen einen inneren Sinn suchen und dann auch deren Urheber nicht mißachten werden, ob sie nun den Satz richtig ergründet haben oder nicht. Auf keinen Fall sei ihre Schädigung in bezug auf die Grundartikel des Glaubens zu befürchten.

Abraham Maimuni[2]) erwähnt nur kurz, daß sein Vater die Absicht hatte, ein Werk zur Erklärung von Agadastellen zu verfassen, wie er im Mischnakommentar berichtet, er habe aber schließlich, wie er zu Beginn des More angibt, die Absicht aufgegeben; „Moses fürchtete sich" an die Ausführung zu gehen[3]). Er selbst, sagt Abraham Maimuni weiter, habe nach dem Tode des Vaters einiges weniges zur Lösung der Aufgabe beigetragen, sei aber dann davon abgestanden[4]) weil er mit einer wichtigeren Arbeit beschäftigt war[5]).

Es läßt sich von vornherein annehmen, daß die in Abraham Maimunis Abhandlung vorgetragenen Ansichten über die Agada im großen und ganzen auf denen seines Vaters beruhen. Tatsächlich

---

1) אלרבאנין (Ibn Tibb. הרבנים) übersetzt Munk mit „rabbins". Es muß heißen rabbanites. S. Die Bibelexegese Maimunis, S. 32, A. 3.

2) S. Kobez II, 40d. Das Manuskript, aus dem dieses Stück (aus Abraham Maimunis Kifâjat al-Abidîn) herstammt, ist in Neubaures Cat. Bodl. unter 1648, 4 verzeichnet.

3) ויירא משה מגשת אליו. Dieser aus Exod. 2, 14 und 34, 30 kombinierte Satz stand wohl schon im arabischen Original Abr. Maimunis.

4) ואני אחר פטירתו פירשתי בענין זה מעט קט ולא נטיתי מפני שנתעסקתי בחיבור הסדר הזה. Die Worte ולא נטיתי (vgl. vorher: ולבסוף נטה מעליו) bedürfen unbedingt der Ergänzung, wenn der Satz einen Sinn haben soll, etwa so: .. מפני [מעליו אלא] ולא נטיתי.

5) Nämlich mit dem in Anm. genannten Werke, dem er auch die Ausführung über die Agada einverleibt.

stimmt ihr Inhalt mit den Anschauungen Moses Maimunis auch im einzelnen überein. Was speziell Abraham Maimunis Einteilung der Deraschoth in fünf und der Maasijoth[1]) in vier Kategorien betrifft, so findet sich das Wesentliche dieser Einteilung bereits in Moses Maimunis Mischnakommentar. Dort, wo Maimuni die Absicht äußert, ein Buch über die Agada zu verfassen, gibt er an, er wolle in ihm darlegen, was in der Agada nach seinem äußeren Sinne, was als Gleichnisrede oder einen inneren Sinn enthaltend, zu verstehen sei und was als Erzählung einer im Traume gesehenen Begebenheit, in Form eines wirklichen Geschehnisses vorgetragen, betrachtet werden müsse. Von diesen drei Gruppen entspricht die erste der Kategorie 1 der Deraschoth und 1 der Maasijoth bei Abraham Maimuni; die zweite Gruppe den Kategorien 2 und 3 der Deraschoth und 2 der Maasijoth; die dritte Gruppe ist identisch mit Kategorie 2 der Maasijoth. In Kategorie 4 der Deraschoth verwertet Abraham Maimuni die grundlegende Anschauung seines Vaters über den poetischen Charakter vieler Agadasätze[2]). Aus dieser Anschauung läßt sich auch Kategorie 5 der Deraschoth und 3 der Maasijoth (beide betreffen hyperbolische Ausdrucksweise) herleiten. Wenn Abraham Maimuni zur zweiten Kategorie der Maasijoth, zu den als wirkliches Geschehnis erzählten geträumten Begebenheiten auch diejenigen Erzählungen des Talmud rechnet, in denen Dämonen vorkommen, so ist das ein Ausfluß der Anschauung Moses Maimuni's, daß es Dämonen überhaupt nicht gibt[3]).

Während Maimuni, wie erwähnt war, in der Einleitung zum „Führer" darauf hinweist, daß der wesentliche Inhalt des geplanten, aber nicht ausgeführten Werkes über die Prophetie im „Führer" zu finden sei, konnte er hinsichtlich des anderen unausgeführten Buches keinen solchen Hinweis geben. Tatsächlich enthält Maimunis religionsphilosophisches Werk wohl Erläuterungen zur Agada, aber nur gelegentlich und oft nur in Form von An-

1) In מעשיות sind bei Abr. Maimuni auch הגדות inbegriffen. S. ob. S. 131 Anm. 3 Ende.

2) S. M. Neb. III, 43; Die Bibelexegese Maimunis S. 32 f.

3) S. Finkelscherer, Moses Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik. S. 40 ff.

deutungen. Für eine genaue Kenntnis Maimunis und für einen tieferen Einblick in sein Verhältnis zur Agada ist ein Nachweis der im „Führer", aber auch der in seinen anderen Werken verwerteten und erklärten Agadasätze von unleugbarer Wichtigkeit. Dieser Nachweis soll hier, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, unternommen werden.

I. Der Mischna-Kommentar.

An der Spitze des Mischna-Kommentars steht Maimunis große Einleitung zur Mischna; deren ersten Teil bildet eine Geschichte der Tradition. Manche Bausteine zu dieser Geschichte entnimmt Maimuni der Agada, in deren Aussagen er oft Überlieferung historischer Tatsachen erkennt. Gleich am Eingange, wo er die Art schildert, wie Moses die Thora lehrte, liegt eine agadische Baraitha zugrunde[1]). An diese Schilderung schließt sich die Angabe, daß das jeweilige Stück der Thora auf Rollen niedergeschrieben wurde, die dann zur Grundlage weiterer Belehrung des ganzen Volkes wurde. Diese Angabe entnahm Maimuni offenbar dem Ausspruche Benajas[2]), wonach die Thora rollenweise gegeben wurde. Vor seinem Tode, heißt es bei Maimuni weiter, erneute Moses seine Belehrung, besonders um etwa vergessene Lehrstücke nochmals zu lehren. Das beruht auf einer tannaitischen Auslegung zu Deut. 1,5[3]). Ein amoräischer Agadasatz[4]) ist es, dem Maimuni die Angabe entnimmt, daß Moses vor seinem Tode den Pentateuch in dreizehn Exemplaren niederschrieb, von denen er je eines den zwölf Stämmen und eines den Leviten übergab[5]). — Die Männer der großen Synagoge

1) Erubin 54b: תנו רבנן כיצד סדר משנה. Maimuni folgt dabei der in der Baraitha enthaltenen Sondermeinung Jehuda b. Ilais (לעולם אהרון לרמין משה).

2) Gittin 60a.

3) Sifrê z. St.

4) Pesikta ed. Buber 197a, b. S. Die Agada der babylonischen Amoräer S. 53, Anm. 3 und dazu Ag. d. pal. Amor. III, 453, 3.

5) Vgl. die Dichtung Schahins über Esras wunderbare Fahrt zu den Nachkommen Moses', Revue des Etudes Juives LV, 268 ff.; Zwei jüdisch-persische Dichter, S. 69. In der Einleitung zu M. T. sind die Leviten nicht genannt, sondern es heißt: ויספר אחד נתנהו בארון לעד (nach Deut. 31, 26).

waren, abgesehen von den mit Namen Bekannten[1]), aus der Gesamtheit der in II. Kön. 24, 14 als החרש והמסגר bezeichneten Ältesten hervorgegangen[2]). Das beruht auf der traditionellen Deutung dieser beiden Ausdrücke als Bezeichnung für maßgebende Gelehrte[3]). — Ausdrücklich zitiert Maimuni das Wort: „Unser Lehrer Moses ist nicht gestorben, sondern er stieg in die Höhe und versieht dort den Dienst“[4]) Maimuni fügt hinzu, es ließe sich viel über dieses sagen, es sei aber hier nicht der Ort dazu[5]). Wahrscheinlich wäre der Exkurs über diese Agada, den sich Maimuni hier versagen muß, in dem geplanten Werke über die Agada zum Vorschein gekommen. Im „Führer“, wo er Gelegenheit gehabt hätte, bei dem Ausspruch des Talmuds über den Gotteskuß, durch den Moses starb (Baba Bathra 17a), auch jenen Ausspruch zu erwähnen[6]), unterläßt er dies, wie er sich denn dort nur auf Andeutungen über den Sinn der Allegorie vom Gotteskusse beschränkt.

An einer anderen Stelle der Einleitung gewährt Maimuni einem sehr langen Exkurse Raum, der — als Auslegung eines talmudischen Agadasatzes — gewissermaßen als Spezimen dafür dienen kann, wie in jenem geplanten Werke umfangreichere Auslegungen beschaffen gewesen wären. Maimuni gibt nämlich

---

1) Maimuni nennt außer den drei nachexilischen Propheten noch Daniel und seine drei Freunde (aus dem Buche Daniel), ferner Esra und Nechemja, Mordechai und Ezechiel, Auffallend sind von diesen Namen nur Daniel und seine Freunde. Maimuni benutzte hier offenbar einen Satz des von ihm fleißig angeführten Midrasch zum Hohenliede (zu 5, 9), wonach „Daniel und sein Kollegium“ nach Palästina hinaufzogen. Vgl. auch Sanh. 93a, wo aber nur eine zeitweilige Reise Daniels gemeint ist zur Erklärung von Dan. 3 (wo Daniel nicht erwähnt ist).

2) Porta Mosis p. 34: תמאם מאיה ועשרין שיכא מן חחרש והמסגר (Die Zahl 120 aus j. Berach. 4d, b. Megilla 17b). Von demselben spricht er im Iggereth Haschemad (Kobez II, 13a), als den geistig Hervorragendsten im babylonischen Exil.

3) Seder Olam, 27. S. auch Leviticus rabb. c. 11 (7).

4) משה רבינו לא מת אלא עלה ומשמש במרום. In diesem Wortlaute findet sich der Satz nicht. Er ist aus dem Ausspruche der Baraitha in Sota 13b unten gewonnen: דיש אומרים לא מת משה ..... עומד ומשמש, mit Hinzunahme der Parallele in Sifrê zu Deut. 34, 5: לא מת משה אלא עומד ומשרת למעלה (Statt למעלה setzt Maimuni: במרום).

5) P. M. p. 10: ואלבלאם עלי הרא טויל גדא ומא הדא מכאנה.

6) III, 51 Ende.

eine allgemeine Kennzeichnung vom Inhalte des babylonischen Talmuds. Die letzte der vier Stoffgruppen, in die er ihn zerfallen läßt, nennt er דרשות. Damit bezeichnet er das, was wir Agada nennen[1]). Maimuni benutzt die Gelegenheit, um eine Apologie solcher Agadasätze zu geben, die ihrem Ausdruck nach der Vernunft widerstreben. Um zu zeigen, wie solche Sätze als Hülle tiefer Gedanken gedeutet werden können, gibt Maimuni die ausführliche Auslegung eines im Zusammenhange seiner Apologie der Agada zitierten talmudischen Ausspruches. Dieser lautet[2]): „Gott hat in seiner Welt nur die vier Ellen der Halacha"[3]). Der umfangreiche Exkurs[4]) sei hier kurz resumiert. Maimuni weist zunächst auf die Absurdität des Gedankens hin, daß die Halacha das einzige anzustrebende Ziel und die übrigen Kenntnisse und Wissenschaften zu verwerfen seien. Man müsse, um den wahren Sinn des Ausspruches zu erkennen, ihn einer ins Innere dringenden Betrachtung[5]) unterziehen. Die Alten[6]) — so beginnt Maimuni seine Ausführung — erkannten, daß alles auf der Welt seinen Zweck hat. Bei Kunstprodukten, wie z. B. den verschiedenen Werkzeugen, ist der Zweck, für den sie verfertigt sind, offenkundig. Was aber die aus Gottes Schöpfertätigkeit und Weisheit hervorgegangenen Gegenstände der Natur betrifft, so ist nur bei einem Teile derselben der Zweck mit mehr oder weniger Nachdenken erkennbar. Bei anderen ist der Zweck so sehr verhüllt, daß nur Offenbarung oder Divinationsvermögen[7]) ihn enthüllen könnte. So ist es keiner wissenschaftlichen Forschung möglich zu erkennen, zu welchem Zwecke „die Natur die Ameisen teils geflügelt, teils ohne Flügel hervorgebracht hat". Das Maß, in welchem die Männer der Wissenschaft die Zwecke der Naturwesen erkennen,

1) S. oben. S. 130, Anm. 3.

2) Berach. 8a.

3) אין לו להקדוש ברוך הוא אלא ד' אמות של הלכה. Den Beginn des Satzes: ביום שחרב בית המקדש läßt Maimuni weg. Zum Sinne des Satzes (von U 11a) s. Die Agada der babyl. Amoräer, S. 96.

4) Das arabische Original steht bei Pococke, Porta Mosis, S. 90—105.

5) נטרא באטנא (ungenau mit עיון שכלי übersetzt).

6) אלאקדמון (הקדמונים).

7) בוחי או בכהאנה (בנבואה או בחכמת דעת העתידות).

bestimmt den Grad ihrer geitsigen Befähigung. In der umfassenden Erkenntnis jener Zwecke gab sich die außerordentliche Weisheit Salomos kund (I. Kön. 4, 13). Im allgemeinen gilt es, daß alles, was unter der Mondessphäre existiert, um des Menschen willen da ist[1]). Weshalb aber ist der Mensch selbst da? Der Mensch — so fanden die Alten — übt die verschiedensten Tätigkeiten aus (das unterscheidet ihn von der Gebundenheit der Tiere). Von allen seinen Tätigkeiten kann nur eine als der Zweck des Menschen gelten, während die übrigen dem Zwecke seiner Selbsterhaltung und der Vervollkommnung jener einen Tätigkeit dienen[2]). Sie besteht im Bilden der Vernunftbegriffe und im Erkennen der wahren Ideen (die Denktätigkeit): Der wichtigste der Vernunftbegriffe ist die Einheit Gottes und was sonst zur Lehre von Gott gehört. Die übrigen Wissenschaften dienen als Vorbereitung zur Lehre von Gott. Unvereinbar mit jener Tätigkeit ist das Übermaß leiblicher Genüsse, das den Menschen zum Tiere herabrücken läßt. Aus diesen Prämissen ist ersichtlich, daß der Zweck dieser unsrer Welt der erkennende (weise), gute Mensch ist[3]). Daß der im Erkennen und Handeln vollkommene Mensch der Zweck der Welt ist, haben nicht nur die Propheten verkündet, sondern auch die Philosophen der alten Völker gelehrt[4]). Wenn aber der Mensch — so kann gefragt werden — der Zweck der sublunarischen Welt und das Bilden der Vernunftbegriffe der Zweck des Menschen ist, warum hat Gott so viele — ja die allermeisten— Menschen geschaffen, die dieser höchsten Tätigkeit nicht fähig sind? Darauf läßt sich eine doppelte Antwort geben: 1. Damit die nach geistiger Vollkommenheit strebenden Menschen ihrem Berufe leben können, muß die überwiegende Mehrheit der Menschen die Bedingungen

---

1) Das wird im einzelnen beleuchtet.

2) Das wird bewiesen und der Unterschied zwischen Mensch und Tier erläutert.

3) אנסאן צאלם כיר (איש חכם ושוב), also der intellektuell und moralisch Vollkommene.

4) Der Gedanke, daß die Vollkommenheit der Menschen nicht einseitig bloß auf dem Erkennen, oder bloß auf dem Handeln beruhen darf, wird mit Heranziehung von Bibel- und anderen Sätzen erörtert. — Für עלם und עמל hat die Übersetzung חכמה und מעשה.

des Lebens auf der Erde sichern und die äußere Kultur des menschlichen Daseins schaffen[1]). 2. Die für geistige Vollkommenheit bestimmten Menschen sind von vornherein von der göttlichen Weisheit nur als eine winzige Minderzahl gedacht. Die große Masse der Menschen hat die Bestimmung, jener Minderzahl zur Gesellschaft zu dienen und die Qualen der Einsamkeit von ihr fernzuhalten[2]). „Aus allem Gesagten ist klar geworden, daß der Zweck von allem, was in der Welt des Werdens und Vergehens existiert, der vollkommene Mensch ist, der das Wissen und das Handeln in sich vereinigt. Da wir über diese beiden, das Wissen und das Handeln, aus ihren (der Weisen der Halacha) Reden uns aneignen, sei es aus dem, was sie deutlich ausgesprochen, sei es aus dem, was sie in Rätselform andeuteten: so ist als Wahrheit erwiesen ihr Satz, daß „Gott in seiner Welt nur die vier Ellen der Halacha habe". — Die „vier Ellen der Halacha" bedeuten also nach Maimuni den Inbegriff der in der Tradition (Halacha im weiteren Sinne) enthaltenen Anleitung zu intellektueller und ethischer Vollkommenheit. Die zeitliche Beschränkung des Ausspruches, der in seinen Anfangsworten („seit dem Tage, daß das Heiligtum zerstört wurde") liegt, läßt Maimuni bei seiner Deutung unberücksichtigt und zitiert den Ausspruch ohne dieselben[3]). Der ganze Exkurs[4]), von dessen Inhalte die Ausführung Maimunis über menschliche Vollkommenheit am Schlusse des „Führers" wesentlich verschieden ist, darf als Beispiel für ähnliche, dem Buche über die schwierigen Agadasätze vorbehaltene Deutungen

---

1) Am Schlusse der ausführlichen Darlegung dieser ersten Antwort zitiert Maimuni als denselben Gedankenausdrückend die Äußerungen Ben Ẓomas (Berach. 58b) und Simon b. Jochai's (Sukka 45b).

2) Denselben Gedanken findet Maimuni ausgedrückt in der Paraphrase Ben Ẓoma's (Berach. 6b) zu Koh. 12, 13: כל העולם כולו לא נברא אלא לצוות לזה. Er erklärt also die beiden letzten Worte so: „sich diesem (dem Frommen, dem Vollkommenen) zu gesellen", seine Gesellschaft zu bilden. Im arabischen Original: שרחה ראנסונה, was die Übersetzung er umschreibt: להסיר עצבין ושממין יחידותו („das Leiden und die Öde seiner Einsamkeit fernzuhalten").

3) S. oben. S. 137. Anm. 3.

4) Vgl. Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 96 f.

gelten; Maimuni sagt in den einleitenden Worten auch ausdrücklich, daß er ihn als solches Beispiel hier aufnehme[1]).

Aus der Einleitung zur Mischna seien noch zwei Agadasätze erwähnt, die Maimuni in der Darstellung der Prophetie anwendet[2]). Ebenso benutzt er die Erklärung Simon ben Jochais zu Jerem 23, 28[3]), um festzustellen, daß wohl dem Traume oder anderen Arten von Präsagien[4]) unnütze Elemente beigemengt sind, die Prophetie aber von solchen frei ist[5]).

Maimunis Mischnakommentar enthält noch einen anderen größeren Exkurs, der seinem Gegenstande nach zu dem von ihm geplanten Werke über die Agada gehört. In der großen Einleitung zu Chelek (Anh. X) gibt nämlich Maimuni eine Charakterisierung der drei Kategorien, die sich unter den Lesern und Beurteilern der Agadasätze[6]) unterscheiden lassen. Zur ersten Kategorie gehören „die Meisten von denen, die ich gesehen oder deren Werke ich gesehen oder von denen ich gehört habe." Sie nehmen alle Aussprüche der Agada in ihrem wörtlichen Sinne und scheuen sich damit nicht, ihren Urhebern solche vernunftwidrige Äußerungen zuzuschreiben, wie sie selbst den unwissendsten Menschen nicht zugemutet würden. Diese bedauernswerten Leute wähnen die alten Weisen zu ehren, setzen sie aber vielmehr herab und bewirken, daß die jüdische Lehre von Andersgläubigen mißachtet und daß von ihren Bekennern, im Gegensatz zu Deut. 4, 6, gesagt wird: רק עם סכל ונבל הגוי הקטן הזה

---

1) P. M. p. 91: כי יכין לכך מתאלא לסאיר מא ירד עליך (Üb. כדי שיהיה לך דמיון לשאר מא שיביא לידך).

2) P. M. p. 24 f. (92c); Es ist der Ausspruch Jose (b. Chalaftha's): כל דבר שיוצא מפי הקב"ה לטובה אפילו על תנאי אינו חוזר בו (Berach. 7a unt.). Die Lesart כל דבר für כל דבור ידבור ist bei Rabbinowicz nicht verzeichnet. Dann die Erkl. Jakob b. Idis zu Gen. 28, 17 (Berach. 4a). Maimuni zitiert beide Aussprüche im Namen der alten Weisen im allgemeinen (קולהם), wie das zumeist bei ihm der Fall ist.

3) Berach. 55a.

4) אלאשראת (Üb. הירדיניים).

5) P. M. 23 (92c).

6) Unter כלאם החכמים (Pococke p. 144 Holtzer, p. 7; st. הכחמים bei beiden l. אלחכמים) — hebr. דברי החכמים — sind die „Deraschoth" zu verstehen.

Zu ihnen gehören die Darschanim[1]), die die Meinung der Weisen vorzutragen wähnen, wenn sie die Agadas des Talmudtraktates Berachoth oder des Talmudabschnittes Chelek nach wörtlicher Wiedergabe des äußeren Sinnes öffentlich vortragen[2]). Die zweite, ebenfalls zahlreiche Klasse besteht aus solchen Leuten, die den wörtlichen Sinn der Agadasätze als allein beabsichtigt annehmen, aber aus dieser Annahme die Verunglimpfung der Talmudweisen sich gestatten und ihnen in ihrer Selbstüberhebung Unwissenheit und Mangel an Einsicht in die Natur der Dinge zuschreiben. Zu dieser Klasse gehören besonders Adepten der Arzneiwissenschaft und der Sternkunde. Die dritte Klasse, die aber wegen ihrer geringen Anzahl kaum als solche bezeichnet werden kann, besteht aus Leuten, denen der hohe geistige Rang der alten Weisen feststeht, die daher davon überzeugt sind, daß diese keine Absurdität ausgesprochen haben, daß demnach Aussprüche, die unmögliche Dinge enthalten, als Rätsel- und Gleichnisreden zu verstehen sind, daß überhaupt hinter dem äußeren Sinne ihrer Aussprüche sehr oft ein innerer Sinn sich birgt, wie die alten Weisen ja selbst biblische Texte nach diesem Prinzip gedeutet haben[3]). Als Beispiel hierfür zitiert Maimuni die Deutung von II. Sam. 23, 20 in Berach. 18b; von II. Sam. 23, 15, Baba Kamma 60a; ferner die Äußerung eines der alten Weisen[4]), das ganze Buch Hiob sei ein Gleichnis[5]), sowie die Äußerung, die Erzählung von den Toten Jechezkels (Ezech. 37)

1) אלדרשנין (Pocoke S. 145, Holtzer, S. 8). Ebenso behält Maimuni das hebr. Wort im arabischen Context bei: M. N. II, 29, 65b ed. Munk). Vgl. auch Maimunis Gutachten bei Geiger נטעי נעמנים S. 17 דרשנין אלהים (mein: Abraham Ibn Esras Einleitung, S. 73)

2) ויעלנון עלי רוס אלגמהור בדרשות ברכות ופרק חלק וגירהמא עלי טואהרהא חרפא בחרף.

3) Die ersten zwei dieser Klasen kennzeichnet Maimuni kurz auch im „Führer", III, 43. (S. Die Bibelexegese Maimunis, S. 31). Die dritte Klasse nennt er dort gar nicht; aber als zu ihr gehörig gibt er seine eigene Meinung über die Agada, indem er seine These von der Agada als poetischer Ausdrucksform vorträgt.

4) קאל בעצהם; irrtümlich gibt die hebr. Übersetzung den Plural אמרו קצתם. Es ist der Anonymus in Baba Bathra 15a. Nach j. Sota 20d ob., Gen. r. c. 57 E. war das die Ansicht Simon b. Lakischs.

5) Maimuni bezog also den Satz משל הוה nicht auf Hiob, den Helden des Buches, sondern auf das Buch Hiob selbst (כל ספר איוב בכללו, ספר איוב בגמלתה). Maimuni fügt hinzu: „Er erklärt nicht, welchem Gedanken das Gleichnis dienen soll".

sei als Gleichniß zu verstehen[1]). Der Exkurs schließt mit einer Apostrophe an den, gleich Maimuni selbst, zur dritten Klasse der Beurteiler der Agada gehörenden Leser; es sind bewegliche Worte, die zeigen, wie sehr Maimuni die Lösung der in manchem Agadasatze sich darbietenden Rätsel am Herzen lag.

Die Ausführungen über die „kommende Welt", die Fortdauer der menschlichen Seele nach dem Tode, bietet Maimuni den Anlaß zur Erklärung von Agadasätzen im Sinne seiner Auffassung. So zitiert er vor allem den berühmten Ausspruch Rabs[2]) über die Frommen in der kommenden Welt, um zu zeigen, was die Talmudweisen unter dieser verstanden haben. Die Frommen sitzen „mit ihren Kronen auf ihren Häuptern"; das will sagen: ihre Seele dauert fort mit der Fortdauer des von ihr Erkannten: dieses und sie sind eins. Maimuni sieht also in der Krone den allegorischen Ausdruck für die den menschlichen Intellekt krönende Erkenntnis Gottes. Indem die Seele die Gotteserkenntnis für immer erlangt hat, „die Krone auf dem Haupte behält", nimmt sie teil an der Ewigkeit des Erkannten, dies wird eins mit ihr[3]). Wenn es dann weiter in Rabs Auspruch heißt: „und genießen den Glanz der Gottesherrlichkeit", so bedeutet dies, daß jene Seelen an dem, was sie erkennen, Genuß empfinden[4]). — Die ewige Fortdauer der Seele findet dann Maimuni ausgedrückt in der traditionellen Paraphrase zu dem biblischen והארכת ימים (Deut. 22, 7) mit לעולם שכולו ארוך[5]). — Für die reine Geistigkeit der kommenden Welt verweist er auf den

---

1) Sanh. 92b. Auch hier קאל בעצ̇הם (אמרו קצתם). Es ist Jehuda in der Bar. Sanh. 92b.

2) Berach. 17a.

3) Vgl. dazu M. N. III, 51 Ende: ויבקי ד̇לך אלעקל בעד ד̇לך אלבקא אלדהים עלי חאלה̈ ואחדה̈.

4) אן תלך אלאנפס תסתלד̇ במא תעקל. Vgl. M. N. ob.: תלך אללד̇ה̈ אלעט̇ימה̈. — In M. T. VIII, 2 gibt Maimuni eine Erklärung beider Sätze des Rabschen Ausspruches. 1. .... דעה שידעו שבגללה זכו לחיי העולם הבא מצויה עמהן והיא העטרה שלהן („Krone" in allegorischer Bedeutung findet sich auch in Hoh. 3, 11; zu בראשיהם vergleicht er על ראשם. Jes. 34, 10). — 2. ימהו זה שנהנין מזיו השכינה שיודעים ומשיחים מאמתת הקדוש ברוך הוא מה שאינם יודעים והם בגוף האפל השפל.

5) Kidduschin 39 b, Chullin 142a.

Jes. 61, 3 betreffenden Ausspruch Jochanans[1]). — Unter der Hölle (גיהנם) ist der Schmerz zu verstehen, der die Frevler — nach dem Tode — ereilt; die Art dieses Schmerzes wird im Talmud nicht erklärt, aber einzelne Autoren im Talmud kennzeichnen ihn bildlich[2]).

In den vorherstehenden Darlegungen über die wahre Art der Frömmigkeit zitiert Maimuni den Ausspruch Eleazars[3]) zu Ps. 112, 1: „Heil dem Manne, der den Ewigen fürchtet, an seinen Geboten gar sehr Gefallen findet": an seinen Geboten, aber nicht am Lohne seiner Gebote. Über diese biblische Begründung der These, daß die Gebote Gottes ohne den Gedanken an den göttlichen Lohn zu üben seien, ruft Maimuni aus: Wie stark und wie evident ist dieser Beweis! Noch bedeutsamer aber sei, was im tannaitischen Midrasch[4]) gesagt wird, daß die Liebe zu Gott jeden selbstsüchtigen Zweck bei der Betätigung derselben, ja auch den Gedanken an den Lohn der kommenden Welt, ausschließe.

Von den dreizehn Glaubensartikeln, diesem Hauptbestandteil der Einleitung zu Chelek, wird nur der dritte und der zwölfte mit je einem Agadasatze beleuchtet: die Unkörperlichkeit Gottes mit dem alten Überlieferungssatze in Chagiga 15a[5]); und die messianische Endzeit mit den Ausspruche Jonathans, Sanhedrin 97b[6]).

Die Darstellung der jüdischen Ethik, die Maimuni in den „Acht Kapiteln" dem Kommentar zum Mischnatraktat Aboth vorausschickt, zieht eine verhältnismäßig nur geringe Zahl von Aussprüchen der talmudischen Agada heran. Hervorgehoben

1) Berach. 34b. Vgl. dazu M. T. Teschuba VIII, 7, wo M. den Satz Jochanans im Namen der alten Weisen anführt und paraphrasiert.

2) Maimuni zitiert kurz den Ausspruch Simon b. Lakischs in Nedar. 8b (Ab. ẓara 3b); und den Jehuda b. Ilais (zu Jes. 33, 11) in Gen. r. c. 6 g. E. und c. 26.

3) Ab. ẓara 19a. Ebens. M. T. Teschuba X, 4.

4) Sifrê zu Deut. 11, 22 (§ 41); (vgl. Nedar. 62a, zu Deut. 30, 20). Maimuni setzt zu שכר hinzu בעולם הבא. Ebenso M. T. Teschuba X, 4.

5) Zur Erklärung des Hapax legomenon עיפרי in diesem Satze bei Maimuni s. Die Bibelexegese Maimunis, S. 146, Anm. 3; R. d. E. J. XXXI, 313.

6) Statt תיפח עצמן hat Maimuni die Lesung תיפח רוחן (bei Rabbinovicz nicht erwähnt).

seien folgende Stellen: Kap. IV, zur Warnung gegen Selbstpeinigung und übertriebene Askese, Taanith 11a (zu Num. 6, 11). — Ib. Im selben Sinne verweist Maimuni mit dem Ausdrucke höchster Bewunderung[1]) auf einen „im jerus. Talmud, Nedarim IX" sich findenden Ausspruch des Amora Jizchak, der die über die biblischen Gebote hinausgehende Selbsteinschränkungen tadelt. Am Ende desselben Kapitels erkennt Maimuni in dem Ausspruche Josua b. Levis[3]), der auf der Deutung von וְשָׁם (Ps. 50, 23) = וְשָׂם beruht, den Inbegriff der von ihm in diesem Kapitel vorgetragenen Lehre, wonach der Mensch durch die Erwägung seiner Handlungen nach dem Prinzip des Mittelweges die höchste sittliche Stufe erreicht. — C. v. Ende. Maimuni erklärt die paradoxe Bemerkung zu Prov. 3, 6: „Auf allen diesen Wegen erkenne ihn — selbst zu irgendeiner Sünde[4]). Das will sagen: setze dieser Handlung selbst, wenn in ihr irgendwie eine Übertretung enthalten ist, die wahre Gotteserkenntnis als Ziel[5]). In Kap. VI führt Maimuni einen Ausspruch Simon b. Gamliels an, der sich nur wenig von einem aus Sifrâ (Ende Kedoschim) bekannten Ausspruche Eleazar b. Azarja's unterscheidet[6]).

Innerhalb des Mischnakommentars selbst werden die agadischen Bestandteile der Mischna nicht immer zum Gegenstande näherer Erläuterung, so z. B. weder Rosch. Haschaan III, 8, noch Sota I,7—9. Doch verweilt der Kommentar länger bei Berach. IX, 3, 5. In der Erklärung des Traktates Aboth hat Maimuni natürlich verschiedene Agadasätze herangezogen.

II. Der Mischne-Thora.

Wie der Mischnakommentar, beginnt auch der Mischne Thora mit einer — allerdings nur kurzen — Geschichte der Tra-

1) כלאם לם ימר בי קט אגרב מנה (דבר לא שמעתי כלל יותר נפלא מפנו).

2) פי גמרא דבני מערבא פי אלתאסע מן נדרים (j. Nedarin 41b. unt.).

3) Moed Katen 5a, Sota 5b.

4) Berach. 63a. Bei Pococke (P. M. 219) ואפילו בדבר עבירה, statt ו' לדבר ע'. Auch im M. K. zu Berach. IX, 3 heißt es: בדבר.

5) S. Rosin Die Ethik des Maimonides, S. 109.

6) Maimuni scheint hier eine andere Quelle, nicht, wie Rosin (ob. S. 93) annimmt, den Sifrâ zu zitieren. Wolf (Acht Kapitel S. 43) zitiert „Midr. R. 1" (als Quelle), Rawioz (Übersetz. zu Aboth, 1910) gar keine.

dition. Sie wird mit der Angabe eingeleitet, daß Moses mit der schriftlichen Lehre zugleich auch — als Erläuterung ihrer Gebote — die mündliche Lehre von Gott erhalten habe. Als Schriftbeweis hierfür zitiert er Exod. 24, 12 mit einer Erklärung, die dem Ausspruche Simon b. Lakischs in Berach. 5a entnommen ist[1]). Die Kette der Tradenten bei Maimuni hat Aboth I, 1 zur Grundlage, aber in einer sehr erweiterten und in überwiegendem Teile selbständigen Aufzählung der autoritativen Träger der Überlieferung[2]). Wenn neben Josua noch besonders Eleazar und sein Sohn Pinchas genannt werden, so stammt dies aus der Erwägung, daß unter den unmittelbaren Schülern Moses' in der obenerwähnten „Lehrordnung" [3]) nicht Josua, sondern Eleazar figuriert, Pinchas aber, als die größte Autorität der nach Josua folgenden Epoche[4]), diese in unmittelbare Verbindung mit Moses bringt. Die Angabe der Mischna, daß die Lehre den Propheten durch die „Ältesten" überliefert wurde, erscheint hier in der Form, daß Eli die Lehre von den Ältesten und von Pinchas, Samuel sie von Eli empfing[5]). Von Eli angefangen wird mit jedem Traditionsträger auch sein Collegium (Gerichtshof) genannt[6]); diese der Agada geläufige Annahme einer autoritativen Körperschaft zu allen Zeiten[7]) soll

---

1) תורה זו מקרא והמצוה זו משנה. Statt מקרא (s. Die Agada der pal. Amor. I, 362, 3) setzt Maimuni שבכתב תורה, statt זו משנה gibt er eine Erläuterung: . . . זו פרושה. ומצוה זו הוא הנקראת תורה שבעל פה. Daß Moses die mündliche Lehre zur mündlichen Überlieferung bestimmte, beweist dann Maimuni aus Deut. 13, 1 (תשמרו לע'). Eine solche Anwendung dieses Verses findet sich in den Quellen nicht.

2) Vielleicht hat auf diese Aufzählung der Traditionsträger auch der Eingang des Seder Tannain wa-Amoraim Einfluß geübt (s. die Frankel-Festschrift, Breslau 1871, S. 27).

3) S. oben S. 135, Anm. 1.

4) Nach Baba Bathra 15b ergänzen Eleazar und Pinchas das Buch Josua, indem Eleazar den Tod Josuas, Pinchas den Tod Eleazars hinzufügt.

5) Vielleicht war Maimuni hierbei durch Aboth di R. Nathan beeinflußt, wo zwischen „Älteste" und „Propheten" die Richter eingeschoben sind. Maimuni nennt als Vertreter der älteren Richterzeit Pinchas, als den der späteren Richterzeit Eli.

6) עלי ובית דינו usw.

7) S. Makkoth 23b: בית דינו של שמואל הרמתי ובית דינו של שלמה. Jer. Rosch Haschana 58b, 53: בית דינו של גדעון ושל יפתח ושל שמשון; Ruth rabba zu 2, 4: בועז ובית דינו.

das Gewicht der Tradition erhöhen. Die Zeit der Propheten wird bei Maimuni durch achtzehn Glieder der Traditionskette vertreten: von Samuel bis Esra[1]). Als zweites derselben erscheint „David und sein Collegium", nicht weil David zu den Propheten gehörte[2]), sondern weil es in seinem Kollegium Propheten gab. Nach David erscheint nicht Salomo als Traditionsträger[3]), sondern statt seiner der Prophet Achija aus Schilo. Maimuni schreibt ihm eine hervorragende Stelle in der Überlieferungskette zu; auf Grund eines agadischen Ausspruches gibt er an, Achija hätte schon zu Moses' Zeiten gelebt[4]) und sei ein Levite gewesen[5]); aber die Überlieferung empfing er von David und dessen Kollegium[6]). Als Nachfolger Achijas nennt Maimuni, demselben Agadasatze folgend[7]), den Propheten Elija; nach diesem kommt natürlich Elischa; an diesen schließt sich der Priester Jehojada, an ihn sein Sohn Zacharia[8]). Wie hier Maimuni in künstlicher Konstruktion Jehojada und seinen Sohn zu Nachfolgern ihres Zeitgenossen Elischa macht, so verfährt er auch bei den weiteren Gliedern der Kette, indem er zeitgenössische Propheten einander als Autoritäten ihrer Zeit folgen läßt. Von den Propheten, deren Schriften erhalten sind, läßt er — außer Obadja und Jechezkel — keinen weg. Jona aber erhält keine Stelle in der Traditionskette, weil er nur der

---

1) Im Seder T. wa-A. 19 Glieder, aber ganz andere Namen.

2) Im More Neb. II, 45 sagt Maimuni ausdrücklich, daß David — wie Salomo und Daniel — nicht zu den eigentlichen Propheten gehörte. Er nennt ihn als Beispiel für die zweite Stufe der Inspiration. — Doch wurde nach mohammedanischem Vorbilde David auch in jüdischen Kreisen als Prophet bezeichnet, so z. B. in der auf Saadja zurückgehenden kleinen Chronik (Kitâb-al-Tarîkh, bei Neubauer, Mediaeval J. Chr. I, 98): דאוד אלנבי. Maimuni selbst zitiert die Verfasser der hagiographischen Bücher der Bibel öfters als „Propheten". S. Die Bibelexegese Maimunis, S. 6, Anm. 5.

3) S. jedoch vor. S. Anm. 7.

4) S. die Baraitha in Baba Bathra 121a אחידו השילוני ראה את עמרם אלידו ראה את א' חש'. Vgl. Seder Olam c. I Ende.

5) S. oben Hamnunas Ausführung zur Baraitha.

6) In M. N. II, 45 nennt Maimuni nebeneinander Nathan und Achija aus der Reihe der älteren Propheten.

7) S. oben Anm. 4.

8) Diesen letzteren nennt Maimuni, auf Grund von II. Chron. 24, 20, in der zweiten Klasse der prophetischen Inspirierten, zu der auch David gehörte (s. oben Anm. 2).

Held des seinen Namen tragenden Buches ist. Die Propheten bis zur Zerstörung Jerusalems erscheinen in folgendem Nacheinander: Hosea, Amos, Jesaja, Micha, Joel, Nachum, Chabakkuk, Zephanja, Jirmeja; jeder mit seinem Kollegium. Die vier Erstgenannten nennt der Amora Jochanan als zeitgenössische Propheten, unter denen Hosea zuerst auftrat[1]). Diesen vieren reiht Maimuni noch Joel als in der Bibel neben Hosea stehend an[2]). Dann nennt er die drei letzten der vorexilischen Propheten im Dodekapropheton. Jirmeja bildet die natürliche Hinüberleitung zum Exil[3]). Vor Baruch[4]), dessen Schülerverhältnis zu Jirmeja feststeht, muß Jechezkel zurücktreten und fehlt in der Tradentenreihe. Baruchs Schüler und Nachfolger ist Esra[5]), der die Reihe der prophetischen Tradenten abschließt und gleichzeitig den „Männern der großen Versammlung", die in der Mischna die Propheten ablösen, angehört. Unter dieser Versammlung, sagt Maimuni, ist das Kollegium Esras zu verstehen. Als Mitglieder derselben nennt Maimuni dieselben, die er im Mischnakommentar genannt hatte[6]). Das auffallende Verfahren Maimunis, daß er — wie es scheint, ohne irgendeiner älteren Quelle zu folgen — Zeitgenossen unter den Propheten zu Vertretern einander ablösender Generationen macht, läßt sich vielleicht am besten aus dem Antrieb verstehen, die Zahl 40 für die Generationen von Moses bis Aschi, dem Redakteur des babylonischen Talmuds zu gewinnen[7]). Aber auch der Wunsch, die in der Heiligen Schrift mit ihren Reden als geistige Führer ihrer Zeit gekennzeichneten Propheten auch

1) Pesachim 87a. B. Bathra 14b.

2) Doch folgt er in bezug auf Joel vielleicht der Angabe in Seder Olam c. XX. יואל ונחום וחבקוק נתנבאו בימי מנשה.

3) S. Seder Olam ib.

4) In Seder Olam ib. werden als Propheten der Zeit Nebukadnezars genannt: Baruch, der in Jerem. 51, 59 erwähnte Seraja und Daniel.

5) S. Megillea 16b.

6) S. ob. S. 136, Anm. 1.

7) נמצא ממשה רבינו עד רב אשר מ' דורות. Außer den bereits erwähnten 18 Generationen der Prophetenzeit zählt Maimuni vier Generationen von Moses ben Eli; sieben Generationen von Simon dem Frommen bis Hillel und Schammai; sechs von Simon b. Hillel bis Jehuda I, fünf von Rab bis Aschi, zusammen 40 Generationen. In der Ein-

als Träger der Überlieferung möglichst vollzählig zu nennen, beeinflußt die Darstellung Maimunis.

So wie Maimuni in der Einleitung zu seinem Kodex die Geschichte der Tradition konstruierte, so bietet er auch innerhalb des Werkes, zum Teil mit Benutzung agadischer Traditionssätze, Geschichtskonstruktionen, die er einzelnen Abschnitten voraussendet. So beginnt der Abschnitt über den Götzendienst mit einer Geschichte desselben[1]): In den Tagen Enoschs begannen die Menschen dem großen Irrtume zu verfallen[2]), und bewiesen den Gestirnen göttliche Verehrung[3]), zunächst ohne Gott, als den Herrn der Gestirne, zu leugnen. Mit der Zeit aber entwickelte sich der Sternenkultus zu den mannigfaltigen Formen des Götzendienstes, so daß endlich Gottes Name ganz vergessen wurde und Gotteserkenntniss nur bei einzelnen wie Chanoch, Methuschelach, Noach, Sem und Eber vorhanden war[4]). Mit Abraham, dem „Pfeiler der Welt"[5]) begann die große Wendung. Kaum von der Mutterbrust entwöhnt[6]) fing er über das Geheimnis des Universums nachzudenken an und mitten unter einem götzendienenden Volke gelangte er zur Erkenntnis der Wahrheit. Im

---

leitung zum Mischnakommentar hatte er für die Zeit des zweiten Tempels sieben, für die weitere Mischnazeit bis Jehuda I vier Generationen angenommen, also zusammen 11, um zwei weniger als im M. T. Ich bemerke noch, daß in der summarischen Aufzählung, die nach dem zu Beginn dieser Anmerkung stehenden Satze folgt, nach den Worten ורבינו הקדוש מרבן שמעון אביו die zwei Glieder fehlen: ורבן שמעון מרבן גמליאל אבינו ורבן גמליאל מרבן שמעון אביו.

1) Hilchoth Ab. zara I.

2) S. Gen. r. c. 21 (zu 4, 20). M. bemerkt: ואנוש עצמו מן הטועים הזה. Vielleicht auf Grund eines Midrasch.

3) S. M. N. III, 29.

4) Maimuni nennt diese Namen teils auf Grund der biblischen Texte (Gen. 5, 24; 6, 9). teils auf Grund von Agadasätzen (Methuschelach, Gen. r. c. 32, zu 7, 10; Sem. und Eber Ab. zara 36b; Gen. r. c. 63 (s. M. N. II, 31; 41 Ende).

5) עמודו של עולם. Diese Bezeichnung Abrahams nahm Maimuni aus Exod. r. c. 2 Ende. Er wendet sie auch im arabischen Texte des M. N. III, 29 an. Auch איתן (im nächsten Satze des M. T.) als Bezeichnung Abrahams ist agadischen Ursprungs, s. R. Hasch 11a.

6) בירון שנגמל. Das entspricht der in Nedarim 32a zu lesenden Ansicht, daß Abraham im Alter von drei Jahren Gott erkannte.

vierzigsten Lebensjahre[1]) hatte Abraham seinen Schöpfer erkannt. Er trat nun öffentlich als Verkünder der Wahrheit auf und zertrümmerte die Götzenbilder; der König (Nimrod) wollte ihn töten, und Abraham entging nur durch ein Wunder der Gefahr[2]). Er zog nach Charan und verkündete öffentlich das Dasein des Einen Gottes[3]). Gott verkündend, zog er weiter von Stadt zu Stadt und von Königreich zu Königreich[4]), bis er nach Kanaan kam, wo er fortfuhr, den Namen Gottes zu verkündigen (nach Gen. 21, 33)[5]): Abraham verfaßte auch Bücher über die von ihm verkündete Lehre[6]). Isaak und Jakob waren die Erben der Erkenntnis Abrahams. Jakob sendete unter seinen Söhnen Levi aus[7]), damit er die Lehren und Gebote Abrahams berufsmäßig verkünde. Levis Nachkommen, der Stamm Levi, bewahrten das Erbe und blieben vom Götzendienste frei, auch als die übrigen Stämme in Ägypten dem Einfluß ihrer Umgebung keinen Widerstand leisteten[8]). Moses rettete das gefährdete Erbe Abrahams, und durch ihn wurde Israel zum Volke Gottes[9]).

Eine Geschichte der Beobachtung des Beschneidungsgebotes gibt Maimuni[10]) mit Zugrundelegung verschiedener Traditions-

1) Es ist die gemeinsame Ansicht der Amoräer Chanina und Jochanan, daß Abraham im 48. Lebensjahr Gott erkannte. Gen. r. c. 30 und oft. Diese Zahl hängt mit der chronologischen Angabe in Seder Olam I zusammen. Daß Maimuni statt ihrer das 40. Lebensjahr nennt, beruht wohl nicht auf einer Variante, sondern ist selbständige Änderung Maimunis, vielleicht auf Grund von Aboth V Ende, בן ארבעים לבינה. — Die beiden Daten der Agada kombinierte Maimuni, wie auch Joseph Karo (im כסף משנה) bemerkt.

2) Maimuni gibt hier nur ganz kurz den Inhalt der bekannten Legenden wieder.

3) S. Gen. r. c. 31 (15), zu Gen. 12, 5: Abraham „schuf Seelen", indem er sie zu Gott führte.

4) Dies nahm Maimuni aus Ps. 105, 13. Diesen mit dem folgenden Psalmverse zitiert Seder Olam c. XXI, Anf. als Beweis dafür, daß die Patriarchen Propheten waren.

5) Vgl. Gen. r. c. 54 Ende. In M. N. III, 23 zitiert Maimuni diesen Vers für die propagatorische Tätigkeit Abrahams überhaupt.

6) וחיבר בו ספרים. Ich weiß nicht, an welche Schriften Maimuni dabei denkt,

7) S. Gen. r. c. 70 (7), zu Gen. 28, 22.

8) Daß Israel in Ägypten Götzen diente und der Stamm Levi treu blieb, ist ein Gemeinplatz der Agada. S. z. B. Sifrê zu Num. 9, 5 (§ 67).

9) Vgl. zum Ganzen M. N. II, 39.

10) Issure Bia XIII, 1—3.

sätze[1]); ebenso Beiträge zur Geschichte der Proselyten in biblischer Zeit[2]); zur Geschichte des rituellen Schlachtens[3]); zur Geschichte des Erlaßjahres und des Jubeljahres[4]); zur Geschichte des Heiligtums[5]); zur Geschichte der Bundeslade[6]). Einen Abriß der sukzessiven göttlichen Gesetzgebung von Adam bis Moses schickt Maimuni dem Kapitel über die noachidischen Gebote voraus[7]). In der Darstellung der Ehegesetze berichtet Maimuni eine Anordnung Davids[8]); in dem Kapitel über Ordination gibt er an, David habe an einem Tage 30 000 Ordinationen vorgenommen[9]). Daß das Jus talionis nie in dem wörtlichen Sinne von „Auge um Auge" sondern stets — wie die Überlieferung lehrt — mit Leistung von Ersatzgeld geübt wurde, bekräftigt Maimuni mit der Angabe: „So sahen unsere Väter entscheiden im Gerichtshofe Josuas und im Gerichtshofe Samuels in Rama und in allen Gerichtshöfen, die seit den Tagen Moses bestanden, bis auf den heutigen Tag"[10]).

Von den vierzehn Büchern, in welche der Mischne Thora geteilt ist, enthält das erste — das Buch der Erkenntnis

1) Sifrê an der vor. S., Anm. 8 zitierten Stelle, Kerithoth 9a.

2) Issure Bia XIII, 14—16. Dazu vgl. Jebam. 76a; ib. 24b, 76a; 74b; Sabb. 56b.

3) Schechita IV, 17 f., nach Chullin 17a.

4) Schemitta wa-Jobel X, 2—7. S. Arachin 13a.

5) Beth-Habechira I, 2—4. S. Zebachim 112b, 117ä.

6) Beth-Habechira V, 1. S. Seder Olam c. XXIV.

7) Melachim IX, 1 S. Sanh. 56b (Adam, Noach). Die drei Stammväter — so systemisiert Maimuni — bereicherten die religiöse Praxis mit je einem Gebote und je einem Gebete. Auf Abraham geht die Beschneidung zurück (Gen. 17), auf Isaak das Verzehnten des Ertrages, (s. Gen. r. c. 64, zu Gen. 26, 12), auf Jakob das Verbot der Spannader (Gen. 32, 33); auf je einen der drei Stammväter je eines der drei täglichen Gebete (s. Berach. 16b). Dann heißt es: ונצטווה עמרם במצוות יתירות. Amram war nach dem über den Stamm Levi Gesagten (s. oben S. 149) Träger der Abrahamschen Überlieferung (s. auch oben S. 146, Anm. 4). In Sota 12a wird er גדול הדור genannt. Auf dieser letzten Talmudstelle beruht wohl die Angabe Maimunis, Amram habe weitere Gebote erhalten; es wären das dann die Gebote über Eheschließung und Ehescheidung.

8) Issure Bia XXII, 3. S. Sanh. 21b (באותה שעה גזרו; dafür hat Maimuni: גזר דוד וביח דינו, s. oben S. 146.

9) Sanhedrin IV, 7; nach j. Sanhedrin 29a (Midr. Sam. c. 25, Num. r. c. 4 [20]); eine Deutung Abba b. Kahanas zu II. Sam. 6, 2 (s. Die Agada der pal. Anm. II, 495).

10) Chobel-u-Mazzik I, 6.

(Sefer Madda) — die Glaubens- und Sittenlehren des Judentums, in den beiden Abschnitten über die „Grundlehren der Thora" (Jesode Hattora) und über die ethischen Eigenschaften[1]) (Deoth). Den beiden ersten Abschnitten des ersten Buches schließen sich die drei anderen: vom Studium der Thora, vom Götzendienste und von der Buße inhaltlich an[2]). Im engeren Sinne Halacha enthält nur der dritte und vierte Abschnitt; die ersten zwei und im überwiegenden Teile der fünfte haben, soweit ihr Inhalt des Traditionslitteratur entnommen ist, die Agada zur Quelle. Eine Analyse dieser Abschnitte müßte die in Maimunis Worten nicht immer offen daliegenden Agadasätze nachweisen, die zu seinem Lehrgebäude die Bausteine geliefert haben. In seiner Verarbeitung der Agadasätze verfährt Maimuni so, wie im größeren Teile des Mischne Thora mit den Halachasätzen. Er kleidet sie in die einheitlichen Formen seiner im Mischne Thora gebrauchten Diktion, deren Wortschatz und Satzbildung sich möglichst dem nach der Mischna benannten jüngeren Hebraismus anschließt. Auch, wo er ausdrücklich einen Ausspruch als von den alten Weisen herrührend bezeichnet[3]) zitiert er ihn selten im Wortlaut, und kombiniert ihn oft mit anderen Agadasätzen. Im folgenden sollen von den einzelnen Abschnitten zunächst diese agadischen Zitate vorgeführt, dann einige der stillschweigend übernommenen Agadasätze nachgewiesen werden.

Jesode Hattora I, 11. Nachdem Maimuni in einer

1) So ist wohl am richtigsten das Wort דיעות zu übersetzen, wie aus seinem Gebrauche bei Maimuni selbst, innerhalb dieses Abschnittes hervorgeht. Sogleich I, 1: דיעות הרבה יש לכל אדם ואדם; A. 4 כל אדם שדעותיו דעות בינוניות und sonst (auch im Singular: כל דעה ודעה). Maimuni entnahm diese Bedeutung des Wortes (in der es ethische und nicht intellektuelle Eigenschaft bezeichnet) der Traditionsliteratur, wo wir den Satz finden: כשם שדעת במאכל כך ד' בנשים (Gittin 90a, vgl. j. Sota 17a unt.). S. noch Rosin, Die Ethik des Maimonides, S. 32.

2) S. Ziemlich in Moses ben Maimon I, 282 f.

3) Gewöhnlich אמרו חכמים (z. B. J. Hat. I, 11, 12). Die Weisen des Talmuds nennt er החכמים הראשונים; s. J. Hat. II, 12 (M. Chag. II, 1); Talmud T. IV, 5 (wo Aboth II, 5 zitiert ist); Teschuba VIII, 2 (Berach. 17a); ib. 7 (Berach. 34b) und oft. Dieses Epitheton הראשונים ist Wiedergabe der arabischen Worte אלאואיל, das z. B. Abulwalid bei Zitaten aus der Traditionsliteratur verwendet (s. Leben und Werke des Abulwalid, S. 71, Anm. 1) und dem bei Ibn Esra קדמונים entspricht. S. auch oben S. 137, Anm. 6.

Reihe paarweise aufgezählter körperlicher und menschlicher Attribute die Unkörperlichkeit Gottes und seine Freiheit von Anthropomorphismen und Anthropopathismen festgestellt hat, beruft er sich auf den bekannten Ausspruch in Chagiga 15a[1]), der ebenfalls in paarweiser Aufzählung die Körperlichkeit von der Vorstellung über Gott fernhält[2]). — II, 2. Maimunis weist hier auf den Satz der Weisen über die Liebe zu Gott[3]), den er im „Buche der Gebote" vollständig angeführt hatte[4]). Hier wendet Maimuni den Satz nur zur Bekräftigung eines analogen Gedankens an. Sowie nach dem Midraschsatze die Liebe zu Gott durch die Erwägung und Beherzigung seiner Gebote hervorgerufen wird, so wird sie nach Maimuni durch Betrachtung der Vollkommenheit seiner Schöpfung erzeugt[5]). — II, 12 Abahus Deutung der Worte כבשים ללבושך (Prov. 27, 26)[6]) zitiert Maimuni zur Bestätigung der Warnung, die „Geheimnisse der Welt", d. i. die von den Alten als Lehre vom Thronwagen bezeichnete Metaphysik öffentlich und wen immer zu lehren. Ebendaselbst zitiert er auch zu gleichem Zwecke die von dem Amora Joseph angeführte alte Deutung zu Hoh. 4, 11[7]).

Ib. I, 9. „Moses sah Gott am Meere wie einen Kriegshelden,

---

1) S. oben S. 143, Anm. 5.

2) Der volle Satz lautet in Kod. München: ישרבה [עמידה ולא] למעלה לא חוי לא ולא קנאה] ולא תחרות ולא עורק ולא עיפוי (in den Ausgaben fehlen die in Klammer gesetzten Worte, Maimunis hat — sowohl hier, wie in der Einleitung zu Chelek: אין למעלה לא ישרבה ולא עמידה ולא עורק ולא עיפוי.

3) כמו שאמרו חכמים בענין אהבה שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.

4) Unter Gebot 3 (ed. Bloch, S. 61). Das Zitat stammt nicht aus unserem Sifrê, sondern aus der Mechiltha zu Deuteronomium (6, 5, s. Hoffmann, Midrasch Tannaim, S. 36). Die zwei Worte ומדבק בדרכיו, am Schlusse des Satzes, fehlen bei Maimuni, sie stammen aus dem parallelen Satze im Sifrê (ed. Friedmann 74a, Z. 4).

5) Aus diesem Gedanken ergibt sich ihm die Aufgabe, ein Bild des Kosmos zu bieten (II, 3 bis IV Ende), in dem die Weisheit des Schöpfers zu erkennen ist.

6) Chagiga 13a. Maimuni zitiert sie so: כך אמרו חכמים בפירוש משל זה. Die Deutung Abahus lautet: דברים שהן כבשונו של עולם יהיו תחת לשונך. Maimuni zitiert sie so: יהיו ללבושך . . . . דברים und erklärt dies so: לך לבדך יאל תדרש אותם ברבים, mit Heranziehung von Prov. 5, 17.

7) Chagiga ib. Maimuni: כך פירשו חכמים. Statt המתיקים בדבש יחלב zitiert Maimuni: שהן כד' וח'.

am Sinai wie einen Vorbeter, der in seinen Mantel eingehüllt ist". Mit diesem Beispiel beleuchtet Maimuni die These, daß alle Anthropomorphismen der Heiligen Schrift in den Äußerungen über Gott bildlich zu verstehen sind. Die Quellen des Satzes sind: Mechiltha zu Exod. 15, 3 und der Ausspruch Jochanans zu Exod. 34, 6[1]). — V, 4. Von den Märtyrern, wie Akiba und seine Genossen, gelten die Psalmworte 44, 23 und 50, 5. Das geht auf den Ausspruch Josua b. Karchas zurück[2]), der aber nur Ps. 50, 5 anführt; den anderen Psalmvers entnahm Maimuni der Äußerung des Amora Jehuda[3]), wonach derselbe auf den Tod der Märtyrermutter und ihrer sieben Kinder anspielt. — VII, 3. Dem Propheten gelangt mit dem in prophetischer Vision gesehenen Bilde auch die Bedeutung des Bildes zum Bewußtsein; ein Beispiel hierfür sei die Traumvision Jakobs; die auf der Leiter auf- und niedersteigenden Engel sind ein Bild der Weltreiche, die Jakobs Nachkommen knechten werden[4]). Dies nahm Maimuni aus dem Midrasch zu Gen. 28, 12[5]). — VII, 4. Der Prophetie wird der für sie Geeignete weder im Zustande der Betrübnis, noch im Zustande der Trägheit teilhaft, sondern in dem der Freude. Diese von Maimuni mit I. Sam. 10, 8 belegte These ist gekürzt aus einem im babylonischen Talmud stehenden tannaitischen Ausspruche[6]).

Deoth I, 6. Das Gebot, in Gottes Wegen zu wandeln (Deut. 28, 9) erklärten die Weisen mit der Lehre[7]): Wie er der

1) Rosch Haschana 17b: מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור, Maimuni: כשליח צבור עטוף. Zum Ausspruche Jochanans s. Ag. d. pal. Am. I, 301, 1.

2) Sanh. 110b.

3) Gittin 57b.

4) יהוא היה משל למלכיות ושיעבודן.

5) S. Gen. r. c. 68 Ende.

6) Sabb. 30b, Pesachim 117a. Bei Maimuni lautet die These: אין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה. Im Talmud folgen noch drei oder vier Bezeichnungen von Zuständen; נבואה hat Maimuni für שכינה gesetzt. מתוך שמחה steht auch Pesach. 117a im Münchener Kodex; die Ausgaben: מתוך דבר שמחה של. Der Zusatz של מצוה stammt jedenfalls aus dem analogen Ausspruch über das Beten, Berach. 31a. — Der biblische Beleg ist im Talmud II. Kön. 3, 15; ebenso in Benjam. in b. Levis Aussprüche, j. Sukka 55c unt., wo die These so lautet: אין רוח הקדש שורה אלא על לב שמח.

7) כך למדו בפרוש מצוה זו. In M. N. I, 54 zitiert Maimuni dasselbe als Deutung zu Liv. 19, 2 (s. Munk. z. St. I, p. 224).

Milde genannt wird, sei auch du milde; wie er der Barmherzige genannt wird, sei auch du barmherzig; wie er der Heilige genannt wird, sei auch du heilig. In dieser Form findet sich diese Lehre wohl nirgends. Aber an Deut. 13, 5 knüpfte Chama b. Chanina[1]) die Erläuterung des Gebotes „nach dem Ewigen zu wandeln"; während Abba Saul sowohl an Exod. 15, 3 als an Lev. 19, 2 die Lehre knüpft, wonach der Mensch den Eigenschaften Gottes nachzustreben habe[2]). Den Ausspruch selbst entnahm Maimuni den Worten Abba Sauls, als Belegvers nennt er eine der bei Chama b. Chanina genannten ähnlichen Stellen des Deuteronomiums. — II, 3. Der hier zitierte Satz über den Hochmütigen, der gleichsam ein Gottesleugner sei, ist mit einer geringen Änderung einem Ausspruche Jochanans entnommen[3]). — III, 1. Die aus Num. 6, 1 gefolgerte Mahnung gegen Selbstkasteiung[4]) zitiert Maimuni mit veränderter Ausdrucksform[5]). — V, 1. Er ändert die als Warnung gegen Völlerei zitierte Erklärung Huna's zu Maleachi 2, 3[6]). Die Änderung hat hier den Zweck, die Warnung deutlicher hervortreten zu lassen; sie bietet Maimuni dann die Möglichkeit, aus eigenem hinzuzufügen: auf solche Leute beziehen sich die Prophetenworte Jes. 22, 13 und 28, 8. — V, 4. Die aus Amos 4, 11 gefolgerte Mahnung Rabs zu Ehrbarkeit zwischen den Ehegatten zitiert Maimuni in stark abweichender Form[7]). — V, 10. Was nach der Baraitha Chullin 84 a in Deut. 12, 20 als Belehrung der Thora zu richtiger Lebensweise erkannt wird[8]), das zitiert Maimuni als Belehrung der Weisen[9]). — Ebendaselbst zitiert er die Weisung

1) Sota 14a.

2) Mechiltha und Sifrâ zu beiden Stellen. S. Die Agada der Tannaiten II, 367.

3) Sota 4b: כל שיש בו גסות רוח כאלו כפר בעיקר, Maimuni setzt dafür כל המגביה לבו כ' כ' ב'.

4) Taanith 11a, Nazir 22a (El. b. Hakappar).

5) Statt זה שלא צירר עצמו אלא מן היין hat Maimuni נזיר שלא פירש אלא מן היין; statt המצער עצמו Maimuni: חמונע עצמו.

6) Sabbath: 151b: אלו בני אדם שמניחים דברי תורה ועושים כל ימיהם כחגים. Maimuni: אלו בני אדם שאוכלים ושותים וע' כל י' כח'.

7) Chagiga 5b. Statt שיחה יתירה hat Maimuni ש' קלה; statt מגדדים לי בשעת מיתתי Maimuni: עתיד ליתן עליה את הדין.

8) לימדה תורה דרך ארץ.

9) צוו חכמים בדרך ארץ.

Assis[1]) über die richtige Ökonomie in den häuslichen Ausgaben so, daß er sie mit einer kleinen Änderung auch erklärt[2]). — VI, 2. „Es ist ein biblisches Gebot, sich den Weisen (Gelehrten) und ihren Schülern anzuschließen; um von ihren Handlungen zu lernen.“ Dieses Gebot ist ausgesprochen in Deut. 10, 20, wo die Worte „und ihm sollst du dich anschließen“ von den Weisen in diesem Sinne erklärt wurden. Hier hat Maimuni die Erklärung des Sifrê zu Deut. 11, 22 und des Eleazar b. Pedath[3]) zu Deut. 4, 4 (und 30, 20) kombiniert[4]). Statt der in der Quelle gegebenen Bibelverse führt er Deut. 10, 20 deshalb an, weil an dieser Stelle die Form des Gebotes (ובו תדבק) gegeben ist und Maimuni aus der Ermahnung ein formelles Gebot machen will[5]). — VII, 2. Neben anderen Aussprüchen über die böse Zunge führt Maimuni auch den der Schule Ismaels an, aber in einer nach Form und Inhalt veränderten Fassung[6]). Die Änderung ist durch einen im palästinensischen Talmud sich findenden Ausspruch beeinflußt[7]). — Ebendaselbst benutzt er in der Ausführung eines in beiden Talmuden stehenden Ausspruches[8]) den palästinensischen Talmud und fügt einen wesentlichen Zusatz hinzu[9]).

II, 3 am Schlusse. Als „Art der Frommen“ bezeichnet Maimuni die Eigenschaften, auf welcher nach der Baraitha in Sabbath 88b die Schlußworte des Debora-Liedes (Richter 5, 31) anzuwenden

---

1) Chullin 84b. Maimuni: צוו חכמים ואמרו.

2) Statt פחות ממה שיש לו setzt Maimuni: פחות מן הראוי לפי ממונו; ebenso כ״א ר׳ ממה שיש לו statt יותר מן הראוי לו und במה שיש לו statt לו.

3) Keth. 111b.

4) Die Frage וכי אפשר לאדם להידבק בשכינה entnahm er dem Talmud, die allgemeine Fassung der Antwort והדבק בחכמים ותלמידיהם dem Sifrâ.

5) Im Sefer Hamizwoth, Gebot 6 zitiert Maimuni sogar die Talmudstelle Kethub. 111a (in veränderter Form) mit Deut. 10, 20 als Text.

6) Arachin 15b: כל המספר לשון הרע מגדיל עונות כנגד שלש עבירות זרה גלוי עריות ושפיכות דמים; Maimuni: שלש עבירות נפרעים מן האדם בעולם הזה ואין לו חלק לעולם הבא ע״ז ג״ע וש״ד ולשון הרע כנגד כולם.

7) J. Pea 15d unt.: ארבעה דברים שהם נפרעין מן האדם בעולם הזה והקרן קיימת . . . לו לעולם הבא ואלו הן ע״ז וש״ד וג״ע ולשון הרע כנגד כילן.

8) J. Pea 16a, 53; b. Arachin 15b (במערבא אמרו).

9) המספרו und וזה שנאמר עליו aus dem Jeruschalmi. Der Zusatz lautet: והמקבלו יותר מן האומרו.

sind. — V, 10. „Ein Weisenjünger, der seine Dinge nach Recht bemißt (aus Ps. 112, 8), ißt und trinkt und ernährt seine Hausleute seinem Vermögen und Wohlstande entsprechend. Das ist dem Ausspruche Assis entnommen, dessen Hauptinhalt, wie oben erwähnt war. Maimuni dann am Schlusse des Paragraphen anführt[1]). — V, 11. Die Art der Vernünftigen ist es, sich erst einen Erwerb zu sichern, dann sich ein Wohnhaus zu verschaffen und erst dann eine Frau zu nehmen. Dies ergibt sich aus Deut. 20,5—7. Die Quelle hierfür ist nicht die Baraitha in Sota 44a, sondern die Tosefta Sota VII, 21[2]).

Talmud Thora III, 2. Maimuni zitiert das Wort vom gelehrten Bastard, der im Range höher steht als der ungelehrte Hohepriester, zugleich mit einer Deduktion aus Prov. 3, 15. Das Wort steht am Schlusse des Mischnatraktates Horajoth, die Deduktion findet sich im jerusalemischen Talmud[3]). — III, 12. „Die Thora hat nur bei dem Bestand, der sich in den Zelten der Weisen abtötet.“ In dieser Form zitiert Maimuni[4]) die Deutung von Num. 19, 14 durch Simon b. Lakisch[5]). Daran fügt er einen Hinweis auf das, „was Salomo in seiner Weisheit gesagt hat“, Prov. 24, 10. Er versteht nämlich diesen Spruch in dem Sinne, den der Amora Josija in ihm fand[6]). Ferner zitiert er die Worte Salomos in Koh. 2, 9 in dem ihnen von Chanina b. Papa gegebenen Sinne[7]). Endlich zitiert er zwei Aussprüche der Weisen über das Studium

---

1) S. oben S. 155, Anm. 1.

2) Hier heißt es: . . . יקח ביח (Maimuni: מלאכה המיפרנסת אותו) נתנינה לאדם פרנסה ואחר כך אשה.

3) J. Sabbath 13d, j. Horajoth Ende (S. Ag. d. pal. Anm. III, 419). Maimuni bringt die Deduktion auch im Komm. zu Horajoth Ende.

4) אמרו חכמים דרך רמז.

5) Berach. 63b und Par. Statt אין דברי תורה מתקיימין hat Maimuni: אין התורה מתקיימת; mit jenen Worten beginnt der vorhergehende längere Satz in, dem Maimuni den Gedanken S. b. L.s paraphrasiert. — Für באהל hat Maimuni die erklärende Erweiterung באהלי חכמים. Raschi erklärt: באהלי תורה.

6) Berach. 63b.

7) Koh. r. zur St. (s. Ag. d. pal. Amor. III, 150, Anm. 9). Maimuni gibt die Erklärung Ch. b. P.'s wieder, sie dem Texte anpassend: חכמה שלמדתני באתם הריא עמידה לי (statt תורה ש' ב' נתקיימה לי).

in der Synagoge und das Studium im Verborgenen: beide stehen nebeneinander im jerusalemischen Talmud[1]). — III, 13. Im Namen der Weisen zitiert Maimuni drei Aussprüche über die hohe Verdienstlichkeit des nächtlichen Studiums, von Jochanan[2]), Simon b. Lakisch[3]) und Eleazar b. Pedath[4]). — IV, 1. Im Namen der Weisen zitiert er zwei Agadasätze über unwürdige Schüler[5]) und unwürdige Lehrer[6]). Der erste ist von Rab, der zweite von Jochanan; den Rabs begleitet er mit einer erklärenden Bemerkung[7]), dem Jochanans sendet er eine umschreibende Formulierung des Gedankens voraus. — T. 1. Vier Aussprüche von vier Amoräern über Unehrerbietigkeit des Schülers gegen den Lehrer, im Namen der Weisen[8]).

II, 1. „Die Welt besteht nur durch den Hauch, der aus dem Munde der Schulkinder kommt". Es ist das der Ausspruch Jehudas II, den Simon b. Lakisch tradiert[9]). — III, 1. „Mit drei Kronen wurde Israel gekrönt; es sind das die Krone der Thora, die des Priestertums und die des Königtums". Dieser Satz mit

---

1) Berach. 9a, 11. Der eine ist von Jochanan, der andere von Jochanan aus Anath. Für den letzteren Ausspruch hat Maimuni, wie es scheint, die richtige Lesart erhalten. וכל הרגיל בתלמודו בצינעא מחכים. מחכים ist deshalb richtiger als לא במהרה חוא משכח, weil der Text, von dem der Ausspruch hergeleitet wird, Prov. 11, 9, lautet: ואת צנועים חכמה (מחכים entspricht dem Subst. חכמה). Die Lesart der Ausgaben ist aus dem vorhergehenden und dem nachfolgenden Ausspruche erklärt. Oder sollte Maimuni auch hier den Ausspruch sachgemäß modifiziert haben?

2) Lev. r. c. 19 Anf.

3) Chagiga 12 b: הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום . . . Maimuni: חוט של חסד נמשך ע' ביום.

4) Sanhedrin 92a.

5) Chullin 133a.

6) Chagiga 15b.

7) אין כבוד אלא תורה שנ' כבוד חכ' ינחלו (Prov. 3, 35), mit Bezeichnung auf das Wort כבוד im Texte, Prov. 26, 8.

8) Sanh. 110 a.

9) Sabbath 110a. Statt בשביל הבל תינוקות hat Maimuni בהבל פיהם של ת'. In dieser Form kommt der dem Ausspruche zweifellos zugrunde liegende Bibeltext (Ps. 8, 3) deutlicher zur Geltung. Im Jalkut Machiri zu den Psalmen (ed. Buber S. 80) wird aus einem Midrasch (es ist nicht Midrasch Tehillim, wie Buber angibt) ein Ausspruch Chelbos zu Ps. 8, 7 gebracht; מיום שחרב בית המקדש אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל פיהום של תינוקות של בית רבן (in Ag. d. pal. Amor. III, 60 nachzutragen).

seiner Fortsetzung ist aus den Aussprüchen Simon b. Jochai's und Jochanans kombiniert[1]). — III, 8. Maimuni gibt eine Deutung zu Deut. 30, 12, welche der Jochanans entnommen ist[2]). — III, 9. Die Vergleichung der Worte der Lehre mit dem Wasser, als Deutung von Jes. 55,1, ist eine Paraphrase des Ausspruches Chanina b. Idi's[3]), die zu einer rhetorisch umschriebenen Mahnung wird. — III, 13. An den oben gebrachten Preis des nächtlichen Studiums schließt sich lose eine Ausführung über den Text: „das Wort des Ewigen hat er verachtet" (Num. 15, 31), deren Elemente dem Talmud entnommen sind[4]). — IV, 9. „Man darf im Lehrhause nicht schlafen; wer im Lehrhause schlummert, dessen Wissen wird rissig; das sagt auch Salomo in seiner Weisheit" (Prov. 23, 21). Nach einer Deutung Ẓeïras zu diesem Verse[5]). — V, 4. Nach Rabs Deutung von Prov. 7, 26[6]). — VI, 11. Nach dem Ausspruche Jehuda b. Jechezḳels, mit Erläuterung der biblischen Deduktion[7]).

Teschuba. VII, 4. „Wo die Reuigen stehen, dort können nicht einmal die vollkommenen Frommen stehen." Diesen Satz Abahu's[8]) zitiert Maimuni (ohne die biblische Belegstelle), mit

1) Aboth IV, 13. Joma 72b. In der Reihenfolge weicht Maimuni von beiden ab: S. b. J. nennt das Königtum vor dem Priestertum; Jochanan die „Lade" zwischen „Altar" und „Tisch". Für מונח setzt Maimuni in seiner stilistischen Art: מונח ושמיד ומוכן. Den Schluß des Jochananschen Ausspruches (שמא תאמר . .) paraphrasiert er.

2) Erubin 55a. Statt בסחרנים ובחגרים setzt Maimuni: במהלכי מעבר לים, um das Textwort anzuwenden.

3) Taanith 7a.

4) 1. זה שאינו משגיח על דברי תורה כל עיקר (aus Sanh. 99a, Nathan: זה שלא השגיח על המשנה); 2. וכן כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק (ib. Nehorai); 3. או שקרא ושנה ופירש להבלי עולם והניח תלמודו וזנחו (ib. Josua b. Karcha: כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה). Der letztere Satz ist eine sehr freie Paraphrase des Ausspruches J. b. K.s.

5) Sanh 71a. Statt הישן setzt Maimuni המתנמנם, wegen des Textwortes נומה; auch um genauer das Einschlummern während des Studiums zu bezeichnen.

6) Sota 22a. Zum zweiten Teile des Ausspruches von Rab (שהגיע להוראה ואינו מורה) gibt Maimuni die Erläuterung: הרי זה מונע תורה ונותן מכשולות לפני רבים. Damit ist der Bibeltext berücksichtigt (עצומים = רבים). — S. auch H. Sanhedrin XX, 8.

7) Sabbath 119b. Maimuni erklärt, im Sinne dieses Ausspruches bedeute יבוזים דבריו s. v. wie וב' מלמדי ד'. Ebenso, fügt er hinzu, bed. ואם בחקותי תמאסו (Lev. 26, 15) soviel wie ואם במלמדי ח' ת'. S. Sifrâ z. St.

8) Berach. 34b.

einer Erklärung: ihre Rangstufe sei höher als die Rangstufe derjenigen, die nie gesündigt haben; denn sie müssen ihre böse Neigung eher unterdrücken, als jene. — VIII, 2. Der Ausspruch Rabs über die kommende Welt[1]). — II. 4. „Die Weisen nennen die Glückseligkeit, die den Frommen — in der kommenden Welt — vorbereitet ist, bildlich die „Mahlzeit"[2]). — VIII, 7. Die Propheten verkünden nichts über die Glückseligkeit der kommenden Welt; die Kunde darüber ward keinem Sterblichen gewährt. Nach einem Ausspruche Jochanans[3]). — IX,4. Der Ausspruch Samuels über die messianische Zeit[4]), im Namen der „alten Weisen" zitiert. — X, 4. Nichts tue mit Hinblick auf den göttlichen Lohn, alles aus Liebe zu Gott[5]). — Ib. Zu Ps. 112, 1[6]).

II, 10. Weil die Gibeoniten nicht — die Schuld Sauls — verziehen und unversöhnlich waren, heißt es von ihnen, daß „sie nicht zu den Söhnen Israels gehörten" (II. Sam. 21, 3). Aus der talmudischen Agada zu dieser Stelle[7]). — III, 5. Was hier bei wiederholter Sünde über die Sündenvergebung auf Grund von Amos 2, 6 und Hiob 33, 29 gesagt ist, ist einer Baraitha nach dem Ausspruche Jose b. Jehudas[8]) entnommen. — IV, 1. „Vierundzwanzig Dinge hindern die Reue." Die so beginnende Aufzählung der die Reue behindernden Sünden und Verfehlungen entnahm Maimuni den Halachoth Alfasi's[9]), Alfasi selbst hatte den Traktat Derech Erez zur Quelle[10]). Maimuni übernimmt die

1) S. oben S. 142, Anm 4.

2) S. Aboth III, 16.

3) S. oben S. 143. Anm. 1.

4) Berach. 34b.

5) S. oben, S. 143, Anm. 4.

6) S. oben b. Anm. 3.

7) Jebam. 79a. Dort heißt es von David, daß er die Gibeoniten vergeblich zu versöhnen suchte (מיפייס ולא פייסינהו). — S. auch Issure Bia XIX, 17.

8) Joma 86b.

9) Ed. Wien 1804, Joma 90a. Meinem Kollegen Dr. M. Guttmann verdanke ich den Hinweis auf Agudda ed. Krakau 1571, wo der Ausspruch als Baraitha aus dem Talmud angeführt wird: תנו רבנן כ"ד דברים מעכבים התשובה ע' בגמ'. Auch R. Jona am Ende der ersten Pforte seines שערי תשובה bringt den Ausspruch von den 24 Hindernissen der Reue, und zwar mit der Einführung: אמרו רבותינו ז"ל.

10) In der Version des Machsor Vitry. S. 724 (ed. Berlin). Vgl. dazu M. Fried-

Liste nicht schlechthin, sondern gruppiert sie auf systematische Weise und versieht die einzelnen Punkte mit erklärenden Zusätzen. — VII, 5. „Israel wird nur durch Reue erlöst." Das ist eine These von Eliezer b. Hyrkanos[1]). — VII, 6. „Groß ist die Reue, denn sie bringt den Menschen der Gottesherrlichkeit näher", Hosea 14, 2. Nach Levis Ausspruche zu diesem Verse[2]).

Die übrigen Bücher des Mischne Thora haben in ihren Paragraphen naturgemäß eine beiweiten geringere Anzahl von Agadasätzen verarbeitet, als das „Sefer Madda". Die hervorstechendsten Beispiele mögen hier folgen.

Aus dem zweiten Buche.

Keriath-Schema I, 4. Zu der Vorschrift, daß man beim Rezitieren das Schema nach dem im ersten Verse (Deut. 6, 4) enthaltenen Bekenntnisse der Einheit Gottes die Eulogie einfügt: Gepriesen sei der herrliche Name seines Reiches immer und ewig! — beruft sich Maimuni auf eine Überlieferung[3]), wonach Jakob diese Worte ausrief, als er vor dem Tode aus dem Munde seiner Söhne das Einheitsbekenntnis hörte. Maimuni gibt hier die bekannte agadische Dichtung wieder[4]). Einer Einzelheit derselben fügt er eine erklärende Bemerkung hinzu[5]).

Berachoth X, 2. Daß der Mensch verpflichtet ist, Gott sowohl für das Gute, als für das Schlimme zu preisen, beweist die Mischna (Berach. IX, 5) mit Deut. 6, 5; wobei eine

---

mann, Pseudo-Seder Elijahu ẓuta (Jahresbericht der Isr. theol. Lehranstalt in Wien, 1904), S. 8 der Einleitung.

1) Sanhedrin 97b: אם ישראל עושין תשובה נגאלין; Maimuni: ואין ישראל נגאלין אלא בתשובה. Unrichtig verweist Josef Karo auf Joma 86b (גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה) als Quelle.

2) Joma 86a. Statt כסא הכבוד setzt Maimuni שכינה.

3) מסורת היא בידינו. In den Quellen ist hier diese Formel (s. J. Q. R. XX, 574—580) nicht angewendet.

4) Pesachim 56a. S. Die Ag. d. pal. Amor. II, 452.

5) Der von Jakob ausgesprochene Verdacht (שמא ח"ו יש במטתי פסול) lautet bei ihm so: שלא יש בכם פסלות מי שאינו עומד עמי ביחוד השם. Dazu die Bemerkung: כענין שאמר לנו משה רבנו (Deut. 29, 17) פן יש בכם פורה ר' ולע'. — שמע ישראל erklärt er dann im Sinne dieser Agada: שמע ממנו אבינו ישראל.

Deutung des Ausdrucks ובכל מאדך zugrunde liegt[1]). Maimuni gibt den Satz mit dem Belegverse wieder; aber anstatt der erwähnten Deutung gibt er folgendes Argument: Die uns hier gebotene außerordentliche Liebe zu Gott begreift es in sich, daß wir Gott, auch wenn wir in Leid sind, freudig preisen und loben[2]).

Aus dem dritten Buche.

Kiddusch Hachodesch I, 1. Maimuni zitiert die alte Deutung zu Exod. 12, 2[3]): Gott habe Moses den Neumond gezeigt und ihm gesagt: wenn du ihn so siehst, heilige (bestimme den Monatsanfang). Maimuni bedient sich dabei der für die prophetische Vision üblichen Ausdrucksweise[4]).

Aus dem vierten Buche.

Ischuth XV, 17. Maimuni zitiert die Deutung der Schule Ismaels zu Num. 5, 14 nach der Interpretation Aschis[5]).

Aus dem fünften Buche.

Issure Bia XIII, 18. Den auf der Deutung des Wortes ונספחו (Jes. 14, 1) beruhende Ausspruch Chelbos über die Schädlichkeit der Proselyten[6]) zitiert Maimuni im Namen der Weisen, aber mit Weglassung der Belegstelle, weshalb er auch statt כספחת sagt: כנגע צרעת; hingegen fügt er eine sachliche Begründung hinzu: weil sie meist aus einem äußerlichen Grunde übertreten und weil sie Israel zu Irrtümern bringen[7]).

Aus dem neunten Buche.

Chagiga I, 5. Maimuni deutet Zeph. 3, 18 auf denjenigen, der das Pflichtopfer des Festes verspätet darbringt[8]). Im Talmud

---

1) Die Deutung stammt von Akiba (Sifrê), s. Die Agada der Tann. I², 321.

2) ובכלל אהבה היתירה שנצטוינו בה שאפילו בעת שיצר לו יודה וישבח בשמחה.

3) R. Haschana 20a. Vgl. Mech. z. St. und Parallelstelle (Die Agada der Tann. I², 315, 4.

4) . . . אמרו חכמים הראה לו הקב"ה למשה במראה הנבואה דמות לבנה ואמר.

5) Sota 3a.

6) Jebam. 47b und Par.

7) שרובם חוזרים בשביל דבר ומטעין את ישראל.

8) ובל המאחר הרי זה מגונה ועליו נאמר נוגי ממועד אספתי.

findet sich diese Deutung in bezug auf die Verspätung im Pflichtgebete[1]).

Aus dem elften Buche.

Gezela wa-Abeda I, 11. „Das Gelüsten führt zum Begehren und das Begehren führt zum Raube", nach Micha 2,2. Aus der Mechiltha des R. Simon b. Jochai[2]). — Maimuni führt den Gedanken noch weiter aus: Wenn der Eigentümer sich widersetzt, und den Raub verhindern will, so kommt es auch zum Blutvergießen, wie die Geschichte von Achab und Naboth (I. Kön. 21) lehrt. — Ib. I, 13. Wer seinem Nächsten nur eines Hellers Wert raubt, dem wird das so angerechnet, als hätte er ihm das Leben genommen, nach Prov. 1, 19. Wörtlich ein Ausspruch Jochanans[3]).

Chobel u-Mazzik III, 7. Ein Spruch der alten Weisen: Wer einen rechtschaffenen Menschen aus Israel mit Worten beschämt, hat keinen Anteil an der kommenden Welt. Der Spruch findet sich in einer Predigt Rabas[4]), wo er König David in den Mund gelegt ist. Maimuni hat ihn etwas modifiziert[5]).

Rozeach XII, 15. Daniel wurde deshalb heimgesucht, weil er Nebukadnezzar den Rat erteilte (Dan. 4, 24), seine Sünden durch Almosen zu lösen. Ein Agadasatz Rabs (oder Josua b. Levis)[6]).

Aus dem zwölften Buche.

Mechira XIV, 13. Unter den Beispielen für Kränkung mit Worten bringt Maimuni auch folgende: Wenn über jemanden

---

1) Berach. 28a.

2) Ed. Hoffmann, p. 112, zu Exod. 20, 17: התאוה אדם סופו לחמוד . . . חמד אדם . . . סופו לגזול שנאמר וחמדו . . . Maimuni zitiert die Stelle im Buch der Gebote, Verbot 267 (S. 293 ed. Bloch).

3) Baba Kamma 119a.

4) Baba Mezia 59a.

5) Statt המלבין את פני חברו ברבים hat Maimuni כל המלבין פני אדם כשר מישראל בדברים. Vielleicht ist בדברים nur verschrieben aus ברבים, unter dem Einflusse des unmittelbar vorher stehenden Satzes: המבריש שאר העם בדברים. In H. Deoth VI, 8 zitiert Maimuni den Ausspruch genau im Wortlaute.

6) Baba Bathra 4a: מפני מה נענש דניאל. Statt נענש hat Maimuni נתנסה. Diesen Ausdruck hielt er für das in Dan. 6 Erzählte angemessen.

Krankheiten und Leiden kommen oder wenn er seine Kinder begräbt, darf man zu ihm nicht so sprechen, wie zu Hiob seine Freunde sprachen (Hiob 4,4 ff.). Gleich den vorhergehenden Beispielen einer Baraitha entnommen[1]). — Ib. XIV, 18. Was Maimuni über Kränkung mit Worten sagt, ist zusammengezogen aus den Aussprüchen von Jochanan, Simon b. Jochai, Eleazar b. Pedath und Samuel b. Nachman[2]), aber in umgekehrter Reihenfolge.

Aus dem dreizehnten Buche.

Nechaloth VI, 13. Die Weisen haben verordnet, daß der Vater zu seinen Lebzeiten nicht den einen Sohn unter den anderen auch mit etwas Geringem auszeichnen möge, damit es nicht zu Eifersucht und Neid zwischen ihnen komme, wie das bei Joseph und seinen Brüdern der Fall war. Etwas modifiziert aus einer Agada Rabs[3]).

Aus dem vierzehnten Buche.

Sanhedrin III, 7. Die beiden hier zitierten Sätze, denen eine Deutung von Deuteron. 16, 20 und 22 zugrunde liegt, sind den Aussprüchen von Simon b. Lakisch und Aschi[4]) entnommen. Jedoch hat Maimuni den zweiten Bibelvers im Ausspruche S. b. Lakischs an die Stelle des ersten gesetzt, wahrscheinlich weil er ihm geeigneter erschien[5]), während im Talmud Aschi denselben Bibelvers deutet wie S. b. Lakisch[6]). — Ib. Die im Namen der Weisen angeführte Deutung von Exod. 20, 23 stammt von Aschi[7]).

---

1) B. Mezia 58b: אם היו יסורים באים עליו אם ה' חלאים ב' ע'. Maimuni zieht das zusammen: היו חלאים ויסורים ב' ע'.

2) Baba Mezia 58b.

3) Sabbath 10b. בחייו ist ein Zusatz Maimunis. Dem אפילו בדבר מועט entspricht in der Quelle: משקל ס' סלעים מילת (ein Hinweis auf den bunten Rock, den Joseph vom Vater bekam).

4) Sanh. 7b.

5) Im Satze כל המעמיד לישראל דיין שאינו הגון entspricht המעמיד dem Textwort תקים.

6) Vgl. die Bemerkung Joseph Karos z. B.

7) Sanh. ib.: אלוה תבא בשביל כסף וא' תבא בשביל זהב. Dafür setzt Maimuni: זה הדיין שמינוהו מפני עשרו בלבד.

— XXII, 4. Was hier über die Verdienstlichkeit des friedlichen Ausgleiches zwischen den streitenden Parteien durch den Richter gesagt wird, stammt aus einem Ausspruche Josua b. Karchas[1]). — Ib. XXIII, 8. Stets möge der Richter sich so ansehen, als sei ihm ein Schwert an den Hals gelegt und als sei die Hölle unter ihm geöffnet. Ein Ausspruch Jonathan b. Eleazars[2]), dessen Belegvers, Hoh. 3, 8, Maimuni, wohl weil ihm die Deutung zu gekünstelt vorkam, nicht erwähnt[3]). — Ib. XXIII, 9. Von den drei Sätzen über die Wirksamkeit des Richters sind der erste und dritte die beiden Hälften eines Ausspruches von Jonathan b. Eleazar, der zweite ein anderer Ausspruch desselben Amora[4]).

Ebel XIV, 2. Das Lob der Gastfreundschaft, nach Gen. 18, 2 stammt von Rab[5]). — Ib. XIV, 25. Hier ist zu einer allgemeinen Satzung für die Ehrung des Königs nach seinem Tode geworden, was im Talmud (auf Grund von II. Chr. 32, 32) in bezug auf König Chizkija ausgesagt ist[6]). Maimuni zitiert die genannte Bibelstelle nebst ihrer Deutung als Beweis.

Melachim V, 11. Der Ausspruch über die sühnende Kraft des Wohnens im heiligen Lande, nach Jesaja 33, 24, stammt von Eleazar b. Pedath[7]).

III. Homiletisches im Mischne Thora.

Maimunis Codex enthält auch viele homiletische Elemente. Am Schlusse zahlreicher Abschnitte trägt er den religiösen und ethischen Grundgedanken der in dem Abschnitte behandelten Gesetzesgruppe vor, oder er ermahnt in eindring-

---

1) Sanhedrin 6b.

2) Sanh. 7a, Jebam. 109b.

3) Im Satze כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו setzt Maimuni an Stelle der beiden letzten Worte: על צווארו. Er wollte das Bild anschaulicher machen.

4) Sanhedrin 7b.

5) Sabbath 127b.

6) Baba Kamma 16b.

7) Kethub. 111 a. Statt הדר בארץ ישראל setzt Maimuni השוכן בא"י, um das Verbum des Bibeltextes (ובל יאמר שכן) zu gebrauchen. Statt שרוי בלא עון setzt er עינותיו מחולין ebenfalls in Anpassung an den Text (נשוא עון).

lichen Worten an die Erfüllung der im Abschnitte enthaltenen Pflichten. In diesen planmäßig gebotenen Schlußparagraphen flicht Maimuni Elemente der Agada ein und sucht mit den Mitteln der Rhetorik zu wirken. Man kann sie kleine Predigten nennen, die bestimmt sind, den innern Kern des halachischen Stoffes hervorleuchten zu lassen und auf die religiöse Gesinnung einzuwirken. Maimuni zieht in diesen Schlußbetrachtungen, die manchmal an die zuletzt gebrachte Halacha anknüpfen, auch oft geeignete Stellen der heiligen Schrift heran. Eine Übersicht dieser homiletisch zu nennenden und wenig beachteten Bestandteile des Mischne Thora dürfte als Beitrag zur genauen Kenntnis des großen Werkes und zur Würdigung Maimunis selbst willkommen sein.

Aus dem ersten Buche, dessen Abschnitte vermöge ihres Inhaltes eines besonderen Mahnwortes am Schlusse nicht bedürfen, läßt sich nur der am Ende des letzten Abschnittes (Teschuba) stehende Paragraph anführen. Er spricht von der hingebungsvollen Liebe zu Gott, um derentwillen der Mensch alles sonstige auf der Welt fahren läßt[1]), der Liebe zu Gott wie sie in Deut. 6,5 geboten ist, die aus der Erkenntnis Gottes fließt und nach dieser Erkenntnis zunimmt.

Vom zweiten Buche bedürfen die ersten zwei Abschnitte

---

1) דבר ידוע וברור שאין אהבת הקדוש ברוך הוא נקשרת בלבו של אדם עד שישגה בה תמיד. Mit dem letzteren Ausdrucke wendet Maimuni die Worte von Prov. 5, 19 an. Das ist nicht bloß stilistische Verwertung einer biblischen Phrase, sondern Maimuni erklärt den Bibelvers allegorisch, sowie er im selben Kapitel (Teschuba X, 3) es ausspricht, das Hohelied sei eine Allegorie der Liebe zu Gott (s. Die Bibelexegese M. M.s, S. 17). Ebenso wendet er einen anderen Vers aus Prov. 5 (V. 17) an, wo er vom höchsten Grade der Vollkommenheit des Geistes spricht, die in der Liebe zu Gott gipfelt (M. N. III, 54).— Das Verbum שגה in unserem Bibelverse versteht Maimuni im Sinne der ausschließlichen Beschäftigung mit der Hingebung an etwas. Es ist dies das die zweite Erklärung Abulwalids (Kitâb-al-usul Col. 702, l. Z. אלאשתגאל בחבהא עז מא גירהא, was Ibn Tibbon (Sefer Haschoraschim, S. 477) so übersetzt: ההתעסקות באהבתינו מאהוב זולתה). Weder Abraham Ibn David, noch Joseph Karo z. St. erkennen die Intention Maimunis; was Abraham ben David an zweiter Stelle vermutet, ist der Erklärung Moses Kimchi's (im Komm. zu Prov. [Ps.-Ibn. Esra] angeführt bei David Kimchi, Wb. Art. שגה) ähnlich; Joseph Karos: שישמיח באהבתה entspricht der ersten Erklärung Abulwalids.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL ST... ST. MICHAEL'S

(Lesen des Schema, Gebet) ebenfalls vermöge ihres Inhalts keiner Schluß-Paränese. — Der dritte Abschnitt zerfällt nach den in seinem Titel genannten Gegenständen in drei Abteilungen, deren jede mit einer Betrachtung endet. 1. IV, 25 f. Die Heiligkeit der Tephillin und ihr Anlegen zurzeit des Gebetes. Maimuni beruft sich auf das Beispiel Rabs[1]) und zitiert einige Agadasätze[2]). — 2. VI, 12. Die Wichtigkeit der Mezuza:„ So oft er zur Türe hinein- und hinausgeht, begegnet er dem Bekenntnis der Einheit Gottes, erinnert sich an die Liebe an ihn und erwacht aus seinem Schlummer und aus seinem Hingegebensein an die Nichtigkeiten der Zeit[3]); er erkennt, daß es nicht gebe, was für alle Ewigkeit besteht, außer dem Weltenhorte. Er geht in sich und wandelt auf den Wegen der Geradheit". Daran knüpft Maimuni einen Satz der alten Weisen, der die in Ps. 34, 8 erwähnten schirmenden Engel in den göttlichen Geboten erkennt, die des Frommen Schutzengel sind[4]). — 3. X, 11. Mahnung zur Ehrfurcht vor der Thora (d. i. hier dem benutzten Thoraexemplare), mit Aboth III, 7 als Schluß. — Den Abschnitt von den Schäden schließt eine Mahnung, der eine tannaitische Agada zu Num. 15, 39 zugrunde liegt[5]). —

---

1) אמרו עליו על רב תלמידו של רבינו הקדוש שכל ימיו לא ראוהו שהלך ד' אמות בלא תורה או בלא צריצת או בלא תפלין. (Vgl. H. Deoth II, 4). Die Quelle hierfür kenne ich nicht. In Sukka 28b wird von Jochanan b. Zakkai ausgesagt: שלא הלך ד' אמות בלא תורה ובלא תפלין. Maimuni scheint dieselbe Quelle zu haben, wie Abraham Zakuto, der im Juchasin, Art. רב (p. 180, ed. Filipowski), als letztes der zehn מלין דחסידותא, die sich bei Rab finden, nennt: שהיה רגיל בציצית ובתפלין. Zakuto nennt als seine Quelle den Artikel חסיד des Aruch; damit ist der Aruch des Gaon Zemach b. Paltoi gemeint. S. Kohut, Einl. zu seiner Ausgabe von Nathans Aruch, p. XIX.

2) Von Ulla, Berach. 14b unt.; Schescheth, Menachoth 44a; Simon b. Lakisch, eb.

3) ושגיותיו בהבלי הזמן. S. oben S. 165. Anm. 1. Aus dem Wörterbuche Tanchum Jer.s, S. 138.

4) Es ist der Ausspruch El. b. Jakobs, Menachoth 43b. Statt הכל בחיזוק setzt Maimuni: מוחזק הוא. Und den beweisenden Psalmvers benutzt er zu folgender Erweiterung des Ausspruches: שהרי יש לו מזכירין רבים והן הם המלאכים שמצילין אותי מלחטוא שנאמר חונה מלאך ... .

5) Menach. 43b, שקולה מצוה זו כנגד כל ה' כולן. Daraus wird bei Maimuni: לעולם יהי אדם זהיר במצות ציצית שהרי הכתוב שקלה ותלה בה כל המצות כולן. Er erlaubt sich, die notwendige Ergänzung des Verbums שקל auszulassen und einen neuen Satz hinzufügen.

Der Abschnitt über die Benediktionen endet mit der „Allgemeinen Warnung": Stets nehme man sich vor einer unnötigen Benediktion in acht und trachte, viel notwendige Benediktionen zu sprechen. So sagte David (Ps. 145, 2): An jedem Tage benedeie ich dich[1]). — Den homiletischen Schluß des Abschnittes über die Beschneidung bildet nach der Wiedergabe eines Agadasatzes von Josua b. Karcha[2]) eine, wie es scheint, selbständige Agada Maimunis: in dem dreimaligen Bunde für die Gesamtheit der Gebote (nämlich Deut. 28, 69, zweimal, und 29, 11) stellt er die dreizehnmalige Erwähnung des Bundes in Gen. 17 gegenüber (V. 2, 4 zweimal, 9, 10, 11, 13 zweimal, 14, 19 zweimal, 21)[3]).

Das dritte Buch.

Den Abschnitt vom Sabbath schließt ein Paragraph (XXX, 15), der die Wichtigkeit des Sabbaths betont, und zwar mit folgenden Momenten: Das Gebot des Sabbathes ist ebenso wie das Verbot des Götzendienstes allen übrigen Geboten der Thora gleichwertig[4]). Der Sabbath dient für ewig als Zeichen zwischen Gott und uns (nach Exod. 31, 17). Deshalb rühmt der Prophet (Jes. 56, 2) den, der den Sabbath beobachtet. Ihm ist, nach Jes. 58, 14, Lohn in dieser und Heil in der kommenden Welt verheißen[5]). — Der Abschnitt „Erubin" hat, weil zum Sabbath gehörig, keinen besonderen homelitischen Schlußparagraphen; ebensowenig der dann folgende über das Ruhegebot des Versöhnungstages, weil die innere Bedeutung dieses Festes bereits im ersten Buche, im Abschnitte über die Buße, dargestellt und dem Tempelkultus dieses Tages ein besonderer Abschnitt im achten Buche bestimmt ist. — Der Abschnitt über das Ruhegebot der Feiertage hat zwar am Ende

1) Eine Mahnung ähnlichen Inhaltes steht am Ende des vorletzten (X.) Kapitels.

2) Nedarim 31b: ... גדולה מילה: Maimuni: בוא וראה כמה חמורה מילה.

3) Maimuni zählt selbst die Verse auf. Die dreizehnmalige Erwähnung des Bundes in Gen. 17 nahm schon Ismael b. Elischa zur Grundlage seines Ausspruches über die Wichtigkeit der Beschneidung (Nedarim ib.)

4) Joseph Karo verweist als Quelle hierfür auf Chullin 5b. In bezug auf den Sabbat s. die verschiedenen Aussprüche in Exodus rabba c. 25 g. E.

5) S. Exodus r. ib. Ende.

des letzten Kapitels keinen Abschluß; aber das VI. Kapitel enthält einige Paragraphen (18—20), die diese Lücke ergänzen, indem sie zu würdiger Festesfeier mahnen[1]). Diese Abweichung von der Regel ist daraus zu erklären, daß die zwei letzten Kapitel des Abschnittes nicht vom Feiertage selbst, sondern von den Halbfeiertagen des Pesach- und Sukkothfestes handeln. — Der Abschnitt vom Gesäuerten und Ungesäuerten hat keinen homiletischen Schluß, vielleicht weil Maimuni diesem Abschnitte als Anhang die Pesach-Haggada beigibt. — Von den drei Gegenständen des dann folgenden Abschnittes (Schofar, Sukka, Lulab) gibt es zu keinem eine Schlußbetrachtung; aber am Schlusse des ganzen Abschnittes knüpft sich an die Angaben über die Feier des Wasserschöpfens im Tempel zu Jerusalem und die Beteiligung an derselben von seiten der vornehmsten, gelehrtesten und frömmsten Männer (nach Sukka 53a) eine Betrachtung allgemeiner Art über die Freude als Moment des Gottesdienstes. „Wer sich dieser Freude entzieht, der verdient Strafe, wie sie in Deut. 28, 47 f. verheißen ist. Wer sich selbst überhebt und bei solchen Gelegenheiten sich für zu vornehm hält, um seine Freude zu bekunden, der ist sündhaft und töricht, von ihm gilt, was König Salomon in Prov. 25, 6 sagt. Wer aber sich demütigt und bei solchen Gelegenheiten vor keiner Selbsterniedrigung zurückschaut, der ist der wahrhaft Große und Vornehme, der Gott aus Liebe dient. In diesem Sinne sprach David die Worte in II. Sam. 6, 12". — Der kleine Abschnitt über die Schekelsteuer hat keinen Schlußsatz; der über das Kalenderwesen schließt mit dem Ausdrucke der Genugtuung darüber, daß in ihm alles Nötige enthalten und die Nachforschung in anderen

1) § 18 mahnt, an den Genüssen der Feiertage auch die Armen und Dürftigen zu beteiligen. „Wer die Türen seines Hofes verschließt und mit Frau und Kindern ißt und trinkt, aber nicht auch den Armen und Betrübten Speise und Trank zukommen läßt, der kann das nicht als wahre Festfreude betrachten; es ist nur die Freude seines Bauches. Von solchen Leuten gelten die Worte in Hosea 9, 4; und eine solche Freude gereicht ihnen zur Schande, nach Mal. 2, 3 (Hierher gehört auch H. Chagiga II, 14) — § 19 mahnt, den Feiertag halb dem fröhlichen Genusse, halb dem Gottesdienste und Studium zu weihen (nach des Tannaiten Elieẓer bekannten Worten, Beza 15b). § 20 mahnt vor Übermaß im Weingenusse und in der Fröhlichkeit; „denn das wäre Torheit und Narrheit, die uns gewiß nicht geboten ist."

Büchern unnötig sei. Dazu zitiert Maimuni Jes. 34, 16a. — Den Abschnitt vom Fasten schließt die mit Zach. 8, 19 belegte Versicherung: „Alle diese Fasttage werden in den Tagen des Messias aufhören; ja sie werden zu Feiertagen und zu Tagen der Lust und Freude werden". — Von den zwei Hälften des letzten Abschnittes dieses Buches schließt die erste mit dem Hinweise, daß, wenn auch das Gedächtnis der früheren Drangsale aufhören wird, nach Jes. 65, 16, die Purimtage nicht aufhören sollen, nach Esther 9, 28; die zweite, an eine entsprechende Halacha zum Chanukkalichte anknüpfende, mit Agadasätzen über den Frieden.

Viertes Buch.

Am Ende des Abschnittes über die Ehe steht, ohne irgendeine Anknüpfung an das Vorhergehende, der Psalmvers 128, 6, vielleicht in Vertretung des ganzen Psalmes, der die beglückte Ehe und den Kindersegen verherrlicht. — Die drei folgenden Abschnitte, die noch Eherechtliches behandeln, sind ohne homiletischen Schluß geblieben. Der Abschnitt von der verdächtigen Ehefrau schließt mit einer Mahnung an den Familienvater, auf die Ehre seines Hauses zu achten: „Wer nicht empfindlich ist hinsichtlich seiner Frau, seiner Kinder und seiner Hausleute, wer sie nicht ermahnt, ihren Lebenswandel nicht stets beobachtet, so daß er sie frei von Sünde und Schuld weiß, der ist ein Sünder". Als Belegstelle hierfür zitiert Maimuni Hiob 5, 24. Damit verallgemeinert Maimuni die Anwendung, die in einem speziellen Falle Josua b. Levi von diesem Bibelverse machte[1]).

Fünftes Buch.

Der Abschnitt von den verbotenen Ehen schließt mit einer längeren Ausführung über die Sünden der Unzucht. Maimuni führt zuerst drei Aussprüche der Weisen an[2]) und knüpft daran die Mahnung zur Selbstheiligung, Gedankenreinheit und festem

1) Sabbat 34a, zu M. Sabb. II, 7.

2) 1. Die Agada zu Num. 11, 10 (Joma 75a), der Maimuni die These vorausschickt: אין לך דבר בכל התורה כולה שהוא קשה לרוב העם לפרוש אלא מן העריות והבריאות האסורות; 2. ... גזל ועריות, Chagiga 11b; 3. רוב בגזל, B. B. 165a, mit der vorausgeschickten These: אין אתה מוצא קהל בכל זמן וזמן שאין בהן פרוצות בעריות ובבריאות אסורות.

Sinne,[1]) um jenen Sünden fern zu bleiben; ebenso die Mahnung gegen alle Arten der Leichtfertigkeit. Vor allen aber sei es die Beschäftigung mit Thora und Wissenschaft; „denn ein unzüchtiger Gedanke kann nur in einem Herzen Platz greifen, das der Weisheit ledig ist". Die Weisheit ist es, von der gesagt ist (Prov. 5, 19): ihrer Liebe gib dich jederzeit hin[2]). — Den Abschnitt von den Speiseverboten schließt ebenfalls eine Mahnung zur Selbstheiligung, die zwar zunächst auf die unmittelbar vorhergehenden Vorschriften Bezug hat, aber auch als Abschluß des Ganzen bezweckt ist. — Auch der dritte Abschnitt (Schechita) schließt mit einer zunächst die vorherstehende Einzelheit betreffenden Mahnung; diese kann aber ihrer weiterer Anwendung nach für das Ganze gelten: Wenn man die Gebote in ehrerbietiger Weise ausübt, so wird die Ehrerbietung nicht den Geboten selbst erwiesen, sondern dem, der sie gegeben, der uns von dem Umhertasten im Dunkel gerettet und die Gebote als Lampen eingesetzt hat, um die Krümmen zu ebnen und die geraden Pfade zu weisen. Und so heißt es (Ps. 119, 105): Eine Lampe für meine Füße ist dein Wort und Licht für meinen Pfad![3])

Sechstes Buch.

Der Abschnitt von dem Eide schließt mit der Warnung, sich einen Schwur nicht leichthin, auch wo das gesetzmäßig erlaubt ist, lösen zu lassen. Das beste ist, überhaupt nicht zu schwören; wer es dennoch tut, möge auch, wo es ihm schwer ankommt, beim Schwure beharren, nach Ps. 15, 4 f. — Am Schlusse des Abschnittes über Gelübde spricht Maimuni von der Verdienstlichkeit solcher Gelübde, mit denen jemand seinen sittlichen Charakter festigen und seine Handlungen bessern will[4]). Dazu führt Maimuni Bei-

1) ובדעה נכונה. Gemeint ist der moralische Sinn (דעה, wie oben S. 151, Anm. 1). Vgl. H. Nedarim XIII, כדי לכונן דעותיו.

2) ובחכמה הוא אומר . . . תשגה תמיד. S. oben S. 165, Anm. 1. Bei der Anwendung dieses Verses war Maimuni auch durch Erubin 54b beeinflußt.

3) Ziemlich (s. Moses b. Maimon I, 286 f.) faßt die Worte Maimunis irrtümlicherweise als Gebet auf, indem er והצילנו als Imperativ und nicht als Perfektum las. Dadurch wurden ihm die dann folgenden Worte ויצרך אותם נר unverständlich. Übrigens ist aus אותם (scil. המצות) in den späteren Ausgaben geworden ראותנו.

4) כדי לכונן דעותיו ולתקן מעשיו. S. oben Anm. 1 diese S.

spiele an: Ein der Völlerei Ergebener, der gelobt, ein Jahrlang oder zwei kein Fleisch zu essen; ein Trinker, der für längere Zeit dem Weine entsagt; ein Habsüchtiger, der gelobt, kein Geschenk anzunehmen[1]). Dergleichen Gelübde sind eine Art Gottesdienst, und von ihnen gilt das Wort in Aboth III, 13. Nichtsdestoweniger soll man nicht viel solche Gelübde tun, sondern ohne Gelübde Entsagung üben. Daran fügt Maimunis den verurteilenden Ausspruch R. Nathans, über Geloben und Gelübde halten, jedoch gekürzt und mit einschränkender Erläuterung: Von frommen Gelübden, die Leistungen für heilige Zwecke betreffen, gelte das Psalmwort 116, 14. — Der Abschnitt vom Nazirtum endet mit einer Verurteilung des mißbräuchlichen Nazirgelübdes und dem Preise des echten Nazirtums, das die Heilige Schrift an Würde dem Prophetentume gleichgestellt hat (Amon 3, 11). — Den letzten Abschnitt dieses Buches beschließt eine Warnung gegen törichtes Übermaß in Verwendung des Vermögens zu frommen Schenkungen[2]). Der Mensch lebe, wie die Propheten es geboten haben, „seine Dinge nach dem richtigen Maße führend"[3]), sowohl die religiösen, als die weltlichen Dinge. Auch die Thora heißt nur nach Maßgabe des Vermögens Opfer darbringen, Deut. 16, 17.

Siebentes Buch.

Der erste Abschnitt (Kilajim) hat keine Schlußparänese. Vom zweiten (Gaben an die Armen) ist das ganze letzte (X.) Kapitel eine Sammlung von Sätzen über die Bedeutung und die richtige Art des Almosengebens. § 1 lautet: „Wir sind verpflichtet, auf das Gebot des Almosengebens (Zedaka) [4]) zu achten, mehr als auf jedes andere Gebot. Denn es ist ein Zeichen für die Herkunft von Abraham, nach Gen. 18, 19. Auch erhält sich der Thron Israels und besteht die wahre Religion[5]) nur durch Zedaka, nach Jos. 54, 14,

1) Letztes Beispiel: וכן מי שהיה מתגאה בירקו ונדר בנזיר. Dies beruht auf der bekannten Erzählung in Nazir 4b.

2) Auf Grund von Kethub. 50a.

3) וירחיה כמו שצוו הנביאים מכלכל דבריו במשפט, nach Ps. 112, 5.

4) צדקה ist stets in der konkreten Bed. „Almosengeben" angewendet, auch in den zitierten Bibelversen so verstanden.

5) ודת האמת עומדת. Vgl. H. Chagiga III, 6: לחזק דת האמת; H. Melachim IV, 10: לחרים דת האמת.

und durch sie wird Israel stark werden, nach Jes. 1, 27. „Der letztere Satz stammt von Ulla[1]); Gen. 18, 19 findet sich in diesem Sinne, aber in jener anderen Form auch im Talmud angewendet[2]), der mittlere Satz scheint ganz Maimuni anzugehören. Die weiteren Paragraphen sind ihrem Inhalte nach zumeist aus dem reichen Schatze der Agada geschöpft, jedoch nur einigemal wird auf die Worte der „Weisen" ausdrücklich hingewiesen (§ 17, 18). Hervorgehoben sei nur die für Maimuni charakteristische Aufzählung der acht Stufen des Wohltuns in absteigender Linie (§ 7—14)[3]). Das Ganze schließt mit einem Satze aus Mischna Pea Ende. — Die vier folgenden Abschnitte haben keinen formellen Abschluß. Dafür steht am Schlusse des letzten Abschnittes (Erlaßjahr und Jubeljahr) eine Ausführung, die alle Abgaben für Priester und Leviten betrifft. Maimuni beantwortet zuerst die Frage, warum der Stamm Levi keinen Anteil am Besitze des Landes und der Beute hatte, mit Hinweis auf die in Deut. 33, 10a gekennzeichneten höheren Aufgaben der Leviten. Daran knüpft er die Bemerkung: Nicht nur der Stamm Levi, sondern jedermann auf der Welt[4]), den sein Geist dazu getrieben und sein Denken gelehrt hat, sich dem Dienste Gottes zu weihen, indem er nach Gotteserkenntnis strebt und „gerade wandelt, wie ihn Gott erschaffen" (Koh. 7, 29) und seinen Hals losmacht vom Joch „der vielen Künsteleien" (eb.), welche die Menschenkinder „gesucht haben": er ist heilig und geweiht; Gott wird „sein Anteil und sein Besitz" für alle Ewigkeit und wird ihm das, was zu seinem Lebensunterhalt nötig ist, gewähren, wie er es den Priestern und Leviten gewährt hat, wie auch David sagt (Ps. 16, 5): Der Ewige ist mein mir beschiedener Anteil und mein Becher; du hältst mein Los fest."

Achtes Buch.

Die neun Abschnitte dieses Buches, das vom Tempel- und Opferkultus handelt, erhalten am Schlusse des Ganzen ein homi-

1) Sabbat 139a.
2) Jebam. 79a.
3) שכינת מעלות יש בצדקה זו למעלה מזו.
4) כל איש ואיש מכל באי העולם.

letisches Nachwort, das zwar in seinem Ausgangspunkte sich auf den Gegenstand des letzten Abschnittes (Meïla) bezieht[1]), aber zum Thema die Rechtfertigung der in ihren Gründen nicht offenkundigen biblischen Satzungen hat, zu denen auch die Opfersatzungen gehören[2]). — Der vierte Abschnitt des Buches (Issure Mizbeach) schließt mit einer ebenfalls hierher gehörigen Mahnung: Wer zu frommen Zwecken spendet, soll vom Besten spenden und die eigensüchtige Neigung unterdrücken. Auch Abel brachte vom Besten seiner Herde, darum wandte sich Gott zu seinem Opfer. Das gilt von allem, was Gottes Namen geweiht wird: Wer ein Bethaus erbaut, der lasse es schöner werden als sein Wohnhaus; wer den Hungrigen speist, lasse ihm das Beste und Schmackhafteste von seinem Tische zukommen; wer den Nackten kleidet, bekleide ihn mit dem schönsten seiner Gewänder; wer etwas weiht, weihe das Beste seines Besitztums. Darauf zielt auch Num. 18, 12[3]).

Neuntes Buch.

Dieses handelt in sechs Abschnitten von den verschiedenen Opferarten. Der letzte Paragraph des sechsten Abschnittes (Temura) geht in eine Betrachtung aus, die auf die Schlußbetrachtung des achten Buches ausdrücklich hinweist. Maimuni gibt, mit Berufung darauf, daß nach den alten Weisen König Salomo den Grund der meisten biblischen Gebote erkannte und daß man verpflichtet ist, nach Möglichkeit den Grund einer Satzung an-

---

1) Aber die Beziehung ist nur eine äußerliche. Die Verwendung von Holz, Stein und Erde, die für das Heiligtum bestimmt sind, zu profanen Zwecken gilt als Veruntreuung, weil Gottes Name darüber genannt ist, und wer es auch nur irrtümlich tat, bedarf der Sühne; um wieviel eher ladet Schuld auf sich, wer sich an den von Gott eingesetzten Geboten vergreift, weil er ihren Grund nicht kennt, ungehörige Äußerungen gegen Gott sich erlaubt und profane Gedanken über sie hegt.

2) S. zum Inhalte dieser Betrachtung Die Bibelexegese Maimunis, S. 99, und Ziemlichs Note a. a. O. I, 291 f.

3) וכן הוא אומר כל חלב לי׳ וגומר. Damit kann nicht der am Schlusse von Lev. 3, 16 stehende Satz gemeint sein, sondern Num. 18, 12, wo Ibn Esra חלב mit הנכבד והמיטב umschreibt. Wahrscheinlich muß bei Maimuni וגומר vor לי׳ gesetzt werden.

zugeben[1]), die Begründung des Gebotes in Lev. 27, 10b[2]). Den Schluß der Betrachtung bildet im allgemeinen, nach Prov. 22, 20 belegter Satz über die wahren Zwecke der biblischen Gebote[3]).

Zehntes Buch.

Der letzte Abschnitt (Mikwaoth) schließt mit einer kurzen Ausführung über die Reinheitsgesetze im allgemeinen und eines derselben im besonderen. Sie gehören zwar zu derjenigen Klasse der biblischen Gebote, die nicht auf Vernunftgründen basieren[4]), Das gilt speziell von dem reinigenden Tauchbad, bei dem die Hauptsache die innere Absicht ist, mit der das Gebot ausgeübt wird[5]); aber es liegt eine symbolische Andeutung in diesem Gebote[6]). Sowie wer das Tauchbad nimmt, in der Absicht Reinheit zu erlangen, nach demselben rein ist, obwohl an seinem Körper nichts sich ereignet hat: so wird seelisch rein, wer die Absicht hat, seine Seele von den seelischen Unreinheiten, das ist den bösen Gedanken und bösen Neigungen, zu reinigen, sobald er innerlich entschlossen ist, sich von ihnen loszusagen und seine Seele in das Bad der Erkenntnis zu tauchen[7]). Dann folgt noch der Hinweis auf Ezech. 36, 25 und das kurze Gebet: Möge uns Gott in seinem reichen Erbarmen von jeder Sünde und Schuld reinigen! — Das zehnte Buch enthält einen homiletischen Schluß noch am Ende des dritten Abschnittes (vom Aussatze). Maimuni bemerkt zunächst, daß צרעת ein Homonym für verschiedene Schäden am Leibe, aber auch für Schäden an den Kleidern und an den Häusern sei. Diese letzteren sind nicht Erscheinungen des gewöhnlichen Weltlaufes, es waren vielmehr wunderbare Veranstaltungen Gottes innerhalb des alten Israel zur Warnung vor der Sünde der Ver-

---

1) וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם תן לו טעם.

2) Die Begründung geht dahin, daß die Vorschriften über Untersuchung des Opfertiers den eigennützigen Hang des Menschen berücksichtigen und schließt mit den Worten: וכל אלו הדברים לכוף את יצרו ולתקן דעותיו.

3) S. Die Bibelexegese Maimunis, S. 103, Anm. 3.

4) גזירות הכתוב הן ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעתן.

5) גזירת הכתוב הוא והדבר תלוי בכוונת הלב.

6) ואעפ"י כן רמז יש בדבר.

7) כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת . . .

leumdung und üblen Nachrede[1]). Dies führt Maimuni dann so aus: Der Sünder wurde durch sukzessives Auftreten des Aussatzes an Haus und an Gewändern gewarnt, bis endlich der Aussatz am Körper ihn von den Menschen absonderte, und er so notgedrungen allen bösen Reden entsagt. So sei auch die Warnung in Deut. 24, 8 f. zu verstehen, mit dem Hinweis auf das Beispiel Mirjams. Maimuni paraphrasiert diese Warnung mit einer Predigt gegen die Sünde des bösen Redens. Die Sünde beginnt mit Großsprecherei und leerem Geschwätz, wie es Art der Toren ist (Koh. 5, 2). Dann schreitet sie weiter vor zu schmähenden Worten gegen die Frommen (Ps. 31, 19); zur Herabsetzung der Propheten (II. Chr. 36, 19), bis sich die frevelhaften Reden gegen Gott selbst wenden (II. Kön. 17, 9). So ist auch Ps. 73, 9 zu verstehen: Wer bewirkte es ihnen, daß sie „ihren Mund gegen den Himmel richteten?" „Ihre Zunge, die auf Erden sich regte". Das gilt von den Unterredungen der Frevler; aber die der Frommen betreffen Dinge der Religion und Weisheit, und von ihnen gelten die Worte in Maleachi 3, 16. — Maimuni hat hier den alten agadischen Gedanken, daß Aussatz Strafe für böse Zunge ist, selbständig verwertet[2]). — Hierher gehört noch der Schlußparagraph des sechsten Abschnittes (Unreinheit der Speisen): Obwohl es erlaubt ist, mit ritueller Unreinheit behaftete Speisen zu essen und solche Getränke zu trinken, so haben die alten Frommen sich von jeglicher Unreinheit ferngehalten, man nannte sie die Abgesonderten (Peruschim). Es ist eine Art der Frömmigkeit, daß sich jemand von dem übrigen Volke absondert und nicht in Gemeinsamkeit mit ihm ißt und trinkt. Denn die Selbstabsonderung führt zum leiblichen Reinsein von schlechten Handlungen; das leibliche Reinsein führt zur seelischen

---

1) זה השינוי האמור בבגדים ובבתים שקראתו תורה צרעת בשותפות השם אינו כמנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל כדי להזהירן מלשון הרע. Vgl. Nachmanis Kommentar zu Lev. 15. 4b: ..... זה הענין אינו בטבע כלל ולא הווה בעולם וכן נגעי בתים. Ebenso ib. zu 14, 34: לרמוז כי יד ה' תעשה זאת ולא טבע כלל.

2) Das der Aussatz an den Häusern eine wunderbare Veranstaltung war, wird auf Grund von ונתתי, Lev. 14, 34 auch im Sifrâ z. St. (Horaj. 10a) gelehrt, aber zu ganz anderem Zwecke (s. Lev. r. c. 17), nicht zur Warnung. Die Form des Kal wa-Chomer in der Paraphrase u. Deut. 24, 7 nahm Maimuni aus Sifrâ ab.

Heiligkeit, der schlechte Gedanken fern sind, und die Heiligkeit der Seele bewirkt das Ähnlichwerden mit der Herrlichkeit Gottes, nach Lev. 11, 44[1]). Diese Stufenfolge beruht — mit Änderungen und Kürzungen — auf dem bekannten Spruche Pinchas b. Jairs[2]).

Elftes Buch.

Der Schluß des letzten Abschnittes behandelt die zu Exod. 22, 5 gehörenden Vorschriften (Rozeach u-Schemirath Nefesch XIII). Dies bietet Maimuni die Gelegenheit, die Frage, wer unter dem Feinde in jenen Vorschriften zu verstehen sei, im Sinne der talmudischen Erläuterung[3]) zu besprechen. Der kleine Exkurs und damit das Buch schließt mit den Worten: Die Thora ist auf alle Seelen in Israel bedacht, sowohl die Frommen, als die Frevler, nachdem sie zu Gott gehörig sind und die Grundlehre der Religion bekennen. S. Ezech. 33, 11. — Aus diesem Buche ist noch zu erwähnen: Geẓela VI, 11 (gegen das Würfelspiel); Rozeach IX, 9 (die Sünde des Blutvergießens).

Zwölftes Buch.

Der letzte Abschnitt handelt von den Sklaven; im letzten Paragraphen mahnt Maimuni zu milder und gütiger Behandlung derselben: Es ist wohl gestattet, den kanaanäischen Sklaven streng zu behandeln (nach Lev. 25, 46). Aber Frömmigkeit und Weisheit erfordern es, daß der Mensch barmherzig und wohlwollend sei und sein Joch seinen Sklaven nicht schwer fühlen lasse, ihn nicht quäle, vielmehr ihn reichlich nähre[4]). Dies lehrt auch Ps. 123, 2. Auch darf man den Sklaven weder tätlich noch mit Worten beleidigen, nicht heftig mit ihm schreien, sondern gelassen mit ihm reden und seine Einwände anhören. So wird es ausdrücklich in den Worten Hiobs (31, 13—15) ausgesprochen. Grausamkeit

1) שנאמר והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני ה' מקדשכם. Der Schluß der zitierten Bibelstelle ist nach Lev. 22, 32 erweitert. Dr. Aptowiter macht mich darauf aufmerksam, daß Ascheri zu Berach. 53b unt. Lev. 11, 44 ebenfalls mit dieser Erweiterung anführt.

2) S. Sota c. 9 Ende und sonst. S. Die Ag. der Tannaiten II, 296 f.

3) Pesachim 113b.

4) Hier folgen Beispiele dafür aus dem Talmud in kurzer Andeutung.

und Härte findet sich nur bei Unbeschnittenen, Nichtjuden[1]), aber die Nachkommen Abrahams, die Israeliten, auf die Gott das Heil der Thora ausströmen ließ[2]) und denen er gerechte Gesetze und Vorschriften gab, sind gegen alle barmherzig. Barmherzigkeit gegen alle ist auch eine der Eigenschaften Gottes, denen wir nachzustreben verpflichtet sind, Ps. 145, 9. Und wer Erbarmen übt, dem wird Erbarmen zuteil (Deut. 13, 18)[3]). — Den Abschnitt von den Schenkungen schließt die Lehre ab: Die vollkommenen Frommen und die Männer des frommen Tuns nehmen von keinem Menschen ein Geschenk an, sondern vertrauen auf Gott, nicht auf die Freigiebigkeit der Mächtigen. So heißt es auch: Wer Geschenke haßt, wird leben (Prov. 15, 27)[4]).

Dreizehntes Buch.

Von den fünf Abschnitten dieses Buches ist der erste und der letzte mit einem kleinen homiletischen Schlusse ausgestattet. Der erste (Vom Lohnverhältnis) schließt mit folgendem Paragraphen: Sowie es dem Arbeitgeber verboten ist, den Lohn des Armen zu verkürzen oder zurückzuhalten, so ist es dem Armen verboten, die ihm obliegende Arbeit zu verkürzen, bald hier, bald dort zu feiern und den ganzen Tag mit Trug hinzubringen; vielmehr hat er die Pflicht, in der Zeitverwendung pünktlich zu sein und mit ganzer Kraft zu arbeiten, wie es Jakob von sich aussagt (Gen. 31, 6), weshalb er schon in dieser Welt Lohn empfing (Gen. 30, 43). — Der Abschnitt vom Erbrecht handelt am Schlusse von den Waisen und ihrem Vormunde. Von diesem heißt es im letzten Paragraphen (Nechaloth XI, 12): Obgleich der Vormund keine Rechnung ablegen muß, so soll er es doch für sich selbst tun, soll sehr genau vorgehen und an Gott, den „Vater der Waisen" (Ps. 68, 5) denken.

1) ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגוים ערלים. Statt der letzten zwei Worte (wie sie in Cod. Kaufmann 78 stehen) hat Ed. 1490 בגוי ערלים; die späteren Ausgaben בעכו"ם עובדי עבודה זרה: In Cod. Kaufmann 77 ist der Ausdruck ausradiert (bis auf das ב) und über die Zeile gesetzt ובע"כום עובדי ע"ז,

2) St. שהשפיע haben die spätere Ausgaben: שהשביע.

3) וכל המרחם מרחמין עליו. Gekürzt aus der Sentenz Gamliels II, Sabbath 151 b.

4) Vgl. Kidduschin 59a.

Vierzehntes Buch.

Dieses letzte Buch bedarf keines besonderen Schlusses, da sein letztes Kapitel von der messianischen Zeit handelt und vermöge dieses seines Inhaltes auf die idealen Höhen irdischer Hoffnung führt. Der Schlußparagraph, und damit das ganze Werk, klingt in den prophetischen Worten von Jesaja 11, 9 aus. — Aus den übrigen Abschnitten des Buches gehört hierher: Sanhedrin XXIV Ende, wo Maimuni zu den Bestimmungen über die außerordentlichen Strafbefugnisse des Richters die einschränkende Bemerkung fügt: In allem handle der Richter zu Ehren Gottes; aber er halte die Ehre der Menschen nicht für gering, geschweige die Ehre der Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs, die an der wahren Religion festhalten[1]). — Ferner Ebel XIII, 12: Wer nicht trauert, wie es die Weisen vorgeschrieben haben, ist gefühllos. Vielmehr soll ein Todesfall den Menschen dazu bestimmen, zu bangen und zu sorgen, sein Leben zu prüfen und Buße zu tun[2]). All dies diene dazu, daß er sich selbst auf den Tod vorbereite und aus seinem Schlafe — seiner Sorglosigkeit — erwache. Es heißt (Jer. 5, 3): „Ich schlug sie, aber sie zitterten nicht"; daraus folgt, daß, wen Gott heimgesucht hat, erwachen und zittern möge[3]).

* * *

Hier ist es am Platze, auch der Bibelsätze zu gedenken, welche Maimuni jedem der vierzehn Bücher seines Werkes gleichsam als Motto voraussendet. Sie erfüllen einen ähnlichen Zweck, wie die eben behandelten homiletischen Schlußsätze am Ende

---

1) המחזיקים בתורת האמת. Vgl. דת האמת, oben S. 171, Anm. 5. Dann beruft sich Maimuni noch auf den oben gebrachten Spruch aus Aboth und schließt mit den Worten: אין כבוד התורה אלא לעשות על פי חוקותיה ומשפטיה.

2) Dann folgen zwei Aussprüche aus dem Talmud, . . . אחד מבני חבורה (Sabbath 106 a, Jochanan); und . . . כל ב' ימים ראשונים יראה (Moed Katon 27b, Lev.). Auch in diesem letzteren Satze ändert Maimuni מונחת לו על ציוארו כאלו חרב מונחת בין שתי ירכותיו (s. oben S. 164. Anm. 3).

3) והרי הוא אומר הכיתי אותם ולא חלו מכלל שצריך להקדין ולחול. Maimuni las also הכיתי statt הכיתה. ולא חָלו übersetzt Jehuda Ibn Balaam (s. Harkavy-Festschrift, hebr. Teil, S. 282) mit ולם יפזעו.

jeden Buches und eines großen Teiles der Abschnitte. Über jedem Teile des großen Werkes, wes Inhaltes immer es sei, schwebt die im Bibelspruche ausgedrückte allgemeine religiöse Empfindung. Der Grund für die Wahl der einzelnen Verse ist leicht erkennbar. Sie sollen hier nebeneinander gestellt werden[1]). I. Ps. 36, 11; II. Ps. 119, 97; III. Ps. 119, 111; IV.[2]) Prov. 13, 14[3]); V. Ps. 119, 133[4]); VI. Ps. 119, 108;[5]) VII. Ps. 119, 173[6]); VIII. Ps. 122, 6;[7]) IX. Ps. 116, 17[8]); X. Ps. 51, 12;[9]) XI. Ps. 119, 36; XII. Prov. 4, 7; XIII. Ps. 119, 7; XIV. Prov. 31, 9. Die meisten dieser Verse sind dem 119. Psalme entnommen. Aus demselben Psalme wählt Maimuni auch das an die Spitze des ganzen Werkes gestellte Motto (119, 6), das Gebet und Programm zugleich enthält: „Dann möge ich nicht mich schämen müssen, wenn ich alle deine Gebote betrachte!" Dieses Leitwort wird besonders dadurch verständlich, daß die einzelnen Abschnitte des Werkes planmäßig auf den 613 biblischen Geboten sich aufbauen, deren vollständige Liste einen integrierenden Bestandteil der Einleitung bildet, während am Eingange jedes einzelnen Abschnittes angegeben ist, auf welchen Geboten sein Inhalt beruht.

Auch seinem großen philosophischen Werke, dem „Führer" sendet Maimuni Bibelsätze voraus. An der Spitze der Einleitung

---

1) S. auch oben I, 281 ff. — Zuweilen enthält das Motto ein Wort, das dem Titel des Buches entspricht, so I (מדע — לידעך); II (אהבה — אהבתי); XII (קנין — קנינך). XIII (משפטי — משפטים); XIV (שפט — שופטים).

2) Wohl wegen ששון לבי, was auf die Festfreude hinzielt.

3) Etwa wegen מוקשי מות. was — im Sinne von Koh. 7, 26 — auf die Frauen bezogen wird.

4) Die Gebote der „Heiligung" befestigen den Lebenswandel (הכן פעמי).

5) נדבות פי entsprechen den נדרים, im zweiten Abschnitte dieses Buches, aber auch den sonstigen Gelöbnissen, die im Buche behandelt sind.

6) Was Ziemlich (oben I, 287) über dieses Motto sagt, ist nicht befriedigend. Vielleicht birgt es den Gedanken, daß die Erfüllung der im 7. Buche enthaltenen Satzungen (Zehnten usw.) Gottes Beistand sichert. Vgl. die Agada zu Deut. 14, 22: עשר בשביל שתעשר,

7) „Jerusalem", die Stätte des Tempel- und Opferkultus.

8) S. die Bemerkung Ziemlichs, oben I, 293.

9) Das „reine Herz", im Sinne der oben wiedergegebenen Ausführung Maimunis.

nach der Widmung an Joseph b. Jehuda lesen wir die drei Verse: Ps. 143, 8; Prov. 8, 4; ib. 22, 17; der erste ist ein Gebet des Verfassers und der Ausdruck seiner Sehnsucht nach Gott; die zwei anderen wenden sich an den Leser, dem mit dem dritten Verse gesagt ist, daß der Verfasser in seinem Werke die „Worte der Weisen", aber auch seine eigene Meinung (לדעתו) vorträgt. Das I. Buch wird feierlich mit Jes. 26, 2 eröffnet: Leute, die den „Glauben bewahren' wollen, mögen hier eintreten[1])

IV. Der „Führer der Verirrten".

Die Äußerungen allgemeiner Art, die sich in Maimunis philosophischem Hauptwerke über die Agada finden, waren schon oben berührt[2]). In welchem Maße und auf welche Weise er sich in diesem Werke zur Bekräftigung der von ihm vorgetragenen Ideen agadischer Aussprüche bediente, soll mit der folgenden Vorführung der betreffenden Stellen gezeigt werden. Zunächst kommen diejenigen Agadasätze in Betracht, die Maimuni bei der Erörterung von Fragen heranzieht, die in das Gebiet der Religionsphilosophie in engerem Sinne gehören.

Aus dem ersten Teile.

Kap. 12 Ende. Der von Maimuni von seinen früheren Werken wiederholt zitierte Ausspruch über die Unkörperlichkeit Gottes[3]). Hier stellt Maimuni fest, daß in diesem Ausspruche עמידה soviel bedeutet wie biblisch קימה, also Aufstehen (nicht Stehen). — Kap. 32. Als Muster für die Anerkennung der dem menschlichen Denken in bezug auf metaphysische Fragen gezogenen natürlichen Schranken nennt Maimuni, auf Grund der bekannten talmudischen Berichte[4]), Rabbi Akiba, als abschreckendes Beispiel für die Nichtachtung jener Schranken und das übereilte Aburteilen in der Entscheidung solcher Fragen Elischa b. Abuja (Acher). Er

1) Über Maimunis Einleitungsverse zu M. T. und M. N. s. Monatsschrift LIII (1909), 581.

2) S. oben S. 134 f.

3) Chagiga 15a, s. oben S. 152.

4) Chagiga 14b.

bemerkt dazu, die Weisen hätten auf Acher Prov. 25, 16 im allegorischen Sinne angewendet[1]), und knüpft daran eine Erläuterung dieser Allegorie des „Honigessens". Im Zusammenhange damit zitiert Maimuni als Ausspruch der Weisen, ohne den Satz zu nennen, die Warnung aus Sirach 3, 21 f.[2]), die er kurz zitiert; ferner Mischna Chagiga II, 1. — Kap. 42 Ende. Daß unter „Leben" in der Heiligen Schrift zuweilen das geistige Leben, die Erwerbung des richtigen Wissens, gemeint ist, findet Maimuni bestätigt in der „überlieferten Erklärung" zu Deut. 22, 7[3]), wonach mit dem Ausdrucke: „damit du lange lebest" die kommende Welt — die Welt der geistigen Fortdauer nach dem Tode gemeint ist; ferner in dem Ausspruch der Weisen[4]): „die Frommen werden auch nach ihrem Tode als lebend, die Frevler auch während ihres Lebens als tot bezeichnet". — Kap. 61 g. Ende. Maimuni findet seine Theorie über die Namen Gottes, von denen nur das Tetragrammaton Gott ohne jede Beziehung auf seine Schöpfung bezeichnet, in diesem Satze[5]) bestätigt: Vor der Weltschöpfung war Gott und sein Name allein da. — Kap. 70 g. Anfang. Maimuni erklärt ערבות (Ps. 68, 5) als Bezeichnung der obersten Sphäre und beruft sich dafür auf die Lehre der Weisen von den sieben Himmeln[6]). Weiterhin geht er auf die Einzelheiten, die der Ausspruch von den sieben Himmeln über die Araboth genannte höchste Sphäre enthält, näher ein und erkennt in ihnen den Ausdruck für philosophische Anschauungen. Von dieser Erkenntnis durchdrungen, weist er am Schlusse eindringlich auf die in den „Midraschoth" in rätselartiger Ver-

---

1) In Wirklichkeit ist ist es Ben Ẓoma, nicht Acher, auf den man jenen Vers anwendet (s. Isaak Abrabanel z. St. Frage 9).

2) Nach Chagiga 13a. Statt במה שהורשת דרוש hat Maimuni: ב' ש' התבונן; so heißt es auch im Geniza-Texte des hebr. Ben Sira, (ed. Lévi II, 6) und im Midrasch Konen (Beth Hamidrasch II, 34). Statt בנסתרות hat Maimuni בנפלאות, vielleicht unter dem Einflusse des unmittelbar vorher zitierten Psalmverses (131, 6).

3) S. Kidduschin 39b. Maimuni zitiert diese trad. Erklärung auch im III. Teile, c. 27 Ende.

4) Berach. 18a.

5) Aus Pirke R. Elieẓer (c. 3) zitiert.

6) Chagiga 12b. Später zitiert Maimuni auch die parallele Stelle aus Pirke R. El. c. 18.

hüllung vorhandenen Ideen hin, die den Gegenstand höchster philosophischer Spekulation bilden. Im Rahmen dieser Erläuterung zitiert er auch den Midrasch zu Gen. 28, 11[1]), wo die These, daß Gott die Stätte der Welt, nicht die Welt die Stätte Gottes sei, durch ein Gleichnis von Roß und Reiter beleuchtet wird.

Aus dem zweiten Teile.

Kap. 6. Zu Bibelstellen wie Gen. 1, 26 od. 11, 7, wo Gott im Plural von sich spricht, bemerken die Weisen: Wenn man so sagen darf, Gott tut nichts, ehe er die Dienerschaft der Höhe — die Engel — betrachtet[2]). Dieses entspricht der Lehre Platos, daß Gott die Welt der Intelligenzen (die Welt der Ideen) betrachtet und aus dieser die Welt des Seins emanieren läßt[3]). Andererseits lautet jener Ausspruch der Weisen so, daß nicht von der Betrachtung der Engel, sondern von der Beratung Gottes mit ihnen gesprochen wird[4]). Maimuni zitiert noch andere Traditionssätze ähnlichen Inhaltes[5]). In allen diesen Sätzen wird nicht, wie die Unwissenden meinen, die Aussage bezweckt, daß Gott nachdenkt, betrachtet, den Rat Anderer zur Hilfe ruft, — wie sollte sich der Schöpfer mit dem, was er erschaffen hat, beraten! Vielmehr soll in jenen Sätzen deutlich ausgesprochen werden, daß auch die geringsten Einzelheiten des Seins, selbst die Schöpfung der Glieder eines Tieres, durch Vermittlung von Engeln geschieht, indem alle

---

1) Gen. r. c. 68 (9).

2) כביכול אין הקדוש ברוך הוא עשה דבר עד שמסתכל בפמליא של מעלה. Dieser Satz steht in Gen. r. weder in c. 8, noch in c. 38. In c. 8 lautet die Ansicht Chaninas במלאכי השרת נמלך. In jener allgemeinen Form fand ich den Satz nirgends.

3) Dieser platonischen Lehre entspricht das, was im Anfange von Gen. r. (c. 1) Hoschaja sagt (s. Ag. d. pal. Am. I, 107): הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם (מביט ist synonym mit מסתכל). Jedenfalls scheint der von Maimuni zitierte Midraschsatz, der nicht zu finden ist, unter dem Einflusse des Hoschaja'schen Satzes aus dem Jochanans (s. nächste Anm.) hervorgegangen zu sein.

4) Sanh. 38b (Jochanan) עד שנמלך בפ' של מ'. Ebenso j. Sanh. 18a (wo בית דן statt פמליא steht). Maimuni erklärt dazu, פמליא bedeute im Griechischen „Heer" (also צבא). Nach Munk (II, 69, Anm. 5) will Maimuni damit ebenfalls auf die Übereinstimmung des Ausspruches mit der Lehre der griechischen Philosophie hinweisen.

5) Zu Koh. 2, 12 aus Gen. r. c. 12 und Koh. r. z. St. — Die These El. b. Pedaths, Gen. r. c. 51 zu 19, 19 und sonst (s. Ag. d. pal. Am. II, 82, 1).

Kräfte — die in der Schöpfung wirken — Engel sind". In diesem Sinne heißt es auch[1]) in einer Überlieferung: Ein Engel übt nicht zwei Sendungen und zwei Engel üben nicht eine einzige Sendung aus, d h. jede Kraft hat nur eine einzige Wirkung zum Zwecke. Danach ist auch zu verstehen, was in Bereschith rabba gesagt ist[2]): An jedem Tage erschafft Gott eine Abteilung von Engeln, die vor ihm lobsingen und dann dahingehen. Auch was R. Jochanan zu Gen. 38, 16 bemerkt[3]), erklärt sich von hier: Der Engel, der durch Gottes Fügung Juda vom Wege abbiegen ließ, ist die Kraft des Geschlechtstriebes. Ebenso der Midraschsatz zu Koh. 10, 20 von der Seele des Schlafenden[4]). Der Wissende wird in dem hier genannten Engel die Kraft der Einbildung erkennen und unter dem „Cherub" den Intellekt. — Der „Fürst der Welt", von dem die Weisen immer reden[5]), ist der „tätige Intellekt" (die tätige Vernunft). — Kap. 8. Das Tönen der Sphären, von dem die Pythagoräer sprechen, findet sich in bezug auf die Sonnensphäre auch bei den jüdischen Weisen gelehrt[6]). Aristoteles ist anderer Meinung. Diese Meinungsverschiedenheit hängt zusammen mit der im Talmud berichteten Meinungsverschiedenheit zwischen den Gelehrten Israels und den Gelehrten der Völker über die Bewegung der Sphären[7]). — Kap. 9 Anfang. Wenn einer der alten Weisen auf Grund von Deut. 10, 14 sagt: es gibt zwei Himmel (Sphären)[8]) — so hat er die sämtlichen Stereosphären als eine einzige und als zweite nur die sternlose umfassende Sphäre gerechnet. — Kap. 10. Die in den Büchern der Philosophen sich allgemein findende Lehre, daß die Leitung der Welt des Werdens und Vergehens vermittels der aus den Sphären emanierenden Kräfte geschieht, wird von

1) Gen. r. c. 50 (2).

2) Gen. r. c. 78.

3) Gen. r. c. 88.

4) Koh. r. z. St.

5) שרו של עולם. Maimuni zitiert keine Stelle.

6) Maimuni meint קול גלגל החמה, Joma 20b (vgl. Gen. r. c. 6).

7) Pesachim 94b. Als Schluß des talmudischen Berichtes zitiert Maimuni die Worte: ונצחו חכמי אומות העולם. In den Ausgaben fehlt dieser Zusatz; auch Rabbinowiez verzeichnet ihn nicht. S. noch Munk z. St. (II, 79).

8) Jehuda b. Ilai, Chagiga 12b.

den Weisen in folgender Form ausgedrückt: Es gibt auf Erden kein Gewächs, für das es am Firmament keinen Stern (מזל) gäbe, der es schlägt und ihm sagt: wachse. Als Begründung wird Hiob 38, 33 angeführt[1]). — Ib. Die Zahl Vier, die im Weltsystem eine große Bedeutung hat (vier Hauptsphären, vier Elemente, vier emanierende Kräfte, die vier Ursachen der Sphärenbewegung), erscheint auch in einem Ausspruche des Midrasch Tanchuma zu Gen. 28, 12, wonach die von der Erde zum Himmel reichende Leiter in Jakobs Traumgesichte vier Stufen hatte[2]). — In allen Midraschwerken wird wiederholt erwähnt, daß es vier Lager (Abteilungen) der Engel gebe[3]). Ferner heißt es im Tanchuma ohne abweichende Version[4]), sowie in allen sonstigen Midraschwerken, daß die in Jakobs Traum erscheinenden Engel vier an Zahl waren, zwei auf-, zwei niedersteigend[5]). Als ebenfalls in allen Midraschwerken sich findend, erwähnt noch Maimuni, daß die vier Engel auf eine Stufe der Leiter zusammen- und in eine Reihe zu stehen kamen[6]). Daraus folgerten die Weisen, daß die Breite der Leiter in der prophetischen Vision Jakob die Größe der Welt und eines Drittels

1) Gen. r. c. 10 (6). Daß מזל hier nicht Sternbild, sondern Stern (Planet) bedeutet, beweist dann Maimuni aus einem Ausspruche über die Umläufe der Planeten im selben Kap. von Gen. r. (§ 4).

2) כמה מעלות הרו בסולם ארבע. Maimuni bemerkt noch, eine Version laute: כ' מ' ה' ב' שבע. Aber der Satz findet sich in dem vorhandenen Tanchuma heute überhaupt nicht. S. B u b e r, Einleitung zu seiner Tanchuma-Ausgabe, S. 94. — Midrsach Hagadol zur St. (ed. S c h e c h t e r Col. 49) hat Maimuni zur Quelle.

3) ארבע מחנות של מלאכים הם. In dieser Form findet sich der Satz nicht. In Pirke R. El. c. 4 ארבע כתות של מלאכי השרת מקלסין לפני הקב"ה מחנה ראשונה [של] מיכאל מימינו . . . . In Pesikta rabb. c. 46 (ed. Friedmann p. 188a), daraus Num. r. c. 2 (§ 10), entsprechen die vier Erzengel (nach denen die vier Lager in Pirke R. El. genannt sind), die vier Lager Israel, die in der Wüste das Heiligtum umgaben.

4) אלנסך כלאה, mit Bezug auf die vorher erwähnte abweichende Lesart (s. Anm. 2).

5) שנים עולים ושנים יורדים. Nur diese Worte zitiert Maimuni hebräisch; den sonstigen Inhalt der Midraschstelle gibt er arabisch an. Gemeint ist jedenfalls zunächst Gen.r.c. 68 (V. 12): עולים אין פחות משנים ויורדים שנים . . ., dann Chullin 91 b: עולים ש' ויורדים ש'.

6) Diese beiden Momente sind bloß zur Interpretation gehörig; im Midrasch selbst steht nichts davon. Vielleicht aber fand es Maimuni in einer ihm jedenfalls vorliegenden, jetzt nicht mehr vorhandenen midraschischen Quelle.

der Welt hatte[1]), indem ein einzelner Engel — nach Dan. 10, 6 (wo תרשיש das Meer, das Drittel der Welt bedeutet) — die Größe eines Drittels der Welt hat. Diese These — sagt Maimuni weiter[2]) — ist sehr klar, wie er sie bereits in seinem großen Werke über das traditionelle Gesetz erklärt habe[3]). Die Gesamtschöpfung besteht aus drei Teilen: 1. die getrennten Intelligenzen (rein geistigen Wesen), das sind die Engel; 2. die Körper der Sphären; 3. die erste Materie, d. h. die in steter Veränderung befindlichen Körper unterhalb der Sphären[4]).

Kap. 16. Dieses Kapitel ist ganz einem Ausspruche der Pirke R. El. (c. 3) gewidmet, von dem Maimuni einleitend bemerkt, er habe bei keinem Anhänger der Lehre Moses' einen befremdenderen Ausspruch gefunden. Der Ausspruch gilt der Beantwortung der beiden Fragen: Woher ist der Himmel geschaffen worden? Woher ist die Erde geschaffen worden? Die eine Frage wird aus Ps. 104, 2, die andere aus Hiob 37, 6 beantwortet. Maimuni gesteht, keine befriedigende Lösung der Schwierigkeit geben zu können. Aber auf jeden Fall habe der Autor des Ausspruches uns mit diesem einen großen Nutzen gewährt, indem er ausdrücklich es aussprach, daß der Urstoff des Himmels ein anderer sei, als der der Erde. Von demselben Rabbi Eliezer gibt es eine andere, mit jenem Ausspruche übereinstimmende These in Bereschith rabba[5]): Was im Himmel ist, ward aus dem Himmel, was auf der Erde, aus der Erde geschaffen. — Kap. 29. Es ist eine von Tannaiten und Amoräern[6]) aus Koh. 1, 9 („es gibt nichts Neues unter der Sonne") bewiesene Grundlehre, daß es auf der Welt keinerlei Neuschöpfung mehr geben kann, und selbst zu der irrigen Auffassung von Jes. 66, 22 als der Aussage von dem dereinstigen Entstehen eines neuen Him-

1) Das ist Wiedergabe des Satzes, mit dem in Gen. r. der Ausspruch Berechjas beginnt: עולם ושלישׁ עולם הראה לו.

2) Er zitiert sie ausdrücklich aus Gen. r.: מלאך שלישו של עולם.

3) M. T. Jes. Hattora II, 3.

4) In M. T. ist die Einteilung in umgekehrter Reihenfolge gegeben. Hier beginnt Maimuni mit dem im Range höchsten Teile, weil er zeigen will, daß einer der drei Teile der Welt die Engel umfaßt.

5) Gen. r. c. 12 g. E.

6) חכמי משנה וחכמי תלמוד.

mels und einer neuen Erde tritt die Erläuterung, daß auch diese bereits seit der Weltschöpfung her existieren[1]). — Ib. Zur Bestätigung seiner Anschauung über die Wunder, als bereits im Schöpfungsplan inbegriffen und prästabilitiert verweist Maimuni nur im allgemeinen auf Bereschith rabba und Midrasch Koheleth hin und führt dann die Stelle aus Ber. r. in extenso an[2]). — Kap. 30. Die beiden Aussprüche Jehuda b. Simons und Abahus[3]), die eine der Weltschöpfung vorausgegangene Zeitenfolge annehmen, beruht nach Maimuni auf einer Anschauung, die der des Aristoteles entspricht, wonach sich ein Anfang der Zeit nicht vorstellen läßt. Die Aussprüche sind in eine Reihe zu stellen mit dem von R. Eliezer (oben Kap. 26); sie stehen ebenfalls im Widerspruch mit einer Grundlehre des Judentums, nämlich der von der Erschaffenheit der Welt, die auch einen Anfang der Zeit bedingt. — Ib. Zur Schöpfungslehre zitiert Maimuni einige Sätze aus Talmud und Midrasch[4]). — Ib. Maimuni zitiert die Worte, die Rabbi Akiba seinen Gefährten zurief, die gleich ihm in das „Paradies" (der philosophischen Spekulation) hineingingen: „Wenn ihr zu den Steinen reinen Marmors gelanget, saget nicht: Wasser, Wasser!" Er erklärt sie nicht, sondern begnügt sich mit folgenden Andeutungen. Denke darüber nach, wenn du zu denen gehörst, die nachdenken, wieviel R. Akiba mit diesem Ausspruche erläutert und wie er den ganzen Gegenstand enthüllt hat, sobald du es erwogen und alles, was in der Meteorologie — des Aristoteles — bewiesen ist, verstanden und auch alles was darüber gesagt wurde.

1) Es ist der Ausspruch El. b. Jose Gelilis in Gen. r. c. 1 (13), den aber Maimuni in wesentlich anderer Fassung anführt: אם שמים וארץ שיתחדשין להיבראות כבר הם ברויין ועומדין שנאמר עומדים לפני יעמדו לא נאמר אלא עומדין.

2) Als Autor des ersten Ausspruches erscheint bei Maimuni ר' יונתן (nicht ר' יוחנן, s. Ag. d. pal. Am. I, 324). Auch in ed. Theodor und in der Mechilta des R. S. b. Jochai (ed. Hoffmann p. 53): ר' יונתן. Wenn das hier ein ursprünglicher Bestandteil des tannaitischen Midrasch ist, so wäre Jonathan b. Joseph, nicht der andere Jon. (b. El.) der Autor. Aber wahrscheinlich entnahm der Verf. des Midrasch Hagadol den Ausspruch aus Gen. r.

3) Gen. r. c. 3 (7). Maimuni zitiert als Beginn des ersten Ausspruches (zu Gen. 1, 4) [. . . . אמר רבי יהודה בר סימון מיכאן] יום ראשון; statt ויהי ערב . . . יום אחד.

4) Chagiga 12a; Gen. r. c. 1 g. Ende. Munk (II, 235, n. 1) macht darauf aufmerksam, daß M. Bereschith rabba als die Quelle eines Satzes nennt, der in Chagiga steht.

in Betracht gezogen hast[1]). — Ib. Maimuni erläutert den Ausspruch Josua b. Levis zu Gen. 2, 1[2]). In diesem Ausspruche bedeutet nach ihm לקומתן die vollendete Größe, לדעתן die vollendete Form[3]), לצבורנם die Schönheit der Eigenschaften. Das letzte Wort stammt von צבי (Ezech. 20, 8), Schönheit, Schmuck. „Es ist ein wichtiger Grundsatz, der sich als wahr und deutlich erwiesen hat". — Ib. Maimuni zitiert den Ausspruch, daß der Mensch als Doppelwesen, Mann und Weib, geschaffen wurde[4]), legt die biblische Grundlage dieser Anschauung dar (Gen. 2, 21), begnügt sich aber statt einer Erläuterung mit dem Ausrufe: Wie stark ist die Unwissenheit dessen, der nicht erkennt, daß dieses alles notwendigerweise einer Idee zum Ausdrucke dient[5])! — Ib. In der Aussage des Midrasch über Sammael, als den Verführer Evas[6]) gibt Maimuni die Erläuterung, Sammael sei mit dem Satan identisch[7]) und bemerkt, die Benennung סמאל berge eine bestimmte Idee in sich, ebenso wie נחש, der Name der Schlange[8]). — Ib. Als einen, seinem Wortlaut nach äußerst seltsam klingenden, aber in allegorischer Form eine mit der Natur der Dinge übereinstimmende Weisheit enthaltenden Ausspruch zitiert Maimuni die These Jochanans von dem Makel, mit dem die Schlange Eva und ihre Nachkommen behaftete und von dem nur Israel durch die Offenbarung am Sinai befreit wurde[9]). — Ib. Die von der Größe des Lebensbaumes

1) Maimuni zeigt durch den Zusammenhang, in dem er die Worte Akibas anführt, daß er in diese die These von dem oberhalb der Erde befindlichen Urelement des Wassers, das aber noch nicht die Form des Wassers angenommen hat, ausgesprochen findet; also eine Lehre kosmologischen Charakters.

2) Rosch Haschana 11a, Chullin 69a (s. Ag. d. pal. Am. I, 183).

3) דעת ist die Form der vernünftigen Wesen.

4) Gen. r. c. 8 (Erubin 18a).

5) Nach den Kommentatoren soll Mann und Weib hier allegorisch Form und Stoff (im aristotelischen Sinne) bedeuten.

6) Pirke R. El. c. 13.

7) Er beweist es aus Gen. r. c. 56.

8) Eine Andeutung über die in der Etymologie der beide Wörter enthaltende Idee gibt Maimuni nicht. Nach den Kommentatoren wäre נָחָשׁ (vom Verbum נִחַשׁ) Bezeichnung der Einbildungskraft, סַמָּאֵל, die den Menschen blendende (סַמָּא) Begierde.

9) Sabbat 145b, Jebam. 103b, Ab. zara 22b. Die Einbildungskraft (s. die vorige Anm.) befleckt den Menschen, seine Leidenschaften erweckend; die offenbarte Lehre reinigt von dieser Befleckung (Munk II, 250, n. 2).

handelnden hyperbolischen Angaben[1]) führt Maimuni an, ohne den allegorischen Sinn derselben, der, wie er schließt, deutlich sei, zu erläutern[2]). — Ib. Den Baum der Erkenntnis hat Gott keinem Menschen enthüllt und wird ihn auch niemals enthüllen[3]). „Dies ist wahr, da es die Natur der Dinge so erfordert“[4]). — Ib. Indem die Weisen ויניחהו (Gen. 2, 18) mit הניח לו erklärten, und dies so umschrieben, „er erhöhte ihn und verschaffte ihm Ruhe“[5]), zeigten sie den allegorischen Sinn der Worte: der Mensch werde unter den, dem Entstehen und Vergehen unterliegenden Wesen zu einer höhern Stufe erhoben und in einem bestimmten Zustande belassen.

Zahlreiche Agadasätze verwendet Maimuni zur Bekräftigung und Beleuchtung seiner Lehre von der Prophetie. Sie seien hier summarisch angeführt. II, 32. Die Vorbedingungen der prophetischen Inspiration[6]); die Kategorien der Propheten[7]). — II, 33. Maimuni zitiert aus der Mechiltha die Ansicht, daß Moses jedes der Sinaiworte den Israeliten so wiederholte, wie er es vernommen[8]). Ib. An mehreren Stellen der Midraschwerke und auch

1) Gen. r. c. 15; j. Berach. 2a.

2) Der Baum des Lebens ist das Wissen, dessen Stamm, die Erkenntnis der sublunarischen Welt eine Ausdehnung von 500 Jahren hat, indem soviel die Entfernung des Himmels von der Erde beträgt (Chag. 13b); die Verästelung des Baumes bedeutet die über der Mondsphäre hinausreichende Erkenntnis (Munk II, 251 n. 3).

3) Gen. r. c. 15 g. Ende (Josua b. Levi).

4) Die Erkenntnis vom Guten und Bösen ward dem Menschen nicht von Gott gegeben, indem er ihm die Vernunft gab, sondern der Mensch gelangt zu ihr dadurch, daß er durch böse Neigungen und Begierden zur Sünde geführt wird.

5) Gen. r. c. 16.

6) Sabbat 92a (Nedarim 58a). Maimuni bemerkt, er habe diesen Ausspruch bereits in seinen früheren Werken (M. C. Einl., M. T. Jes. Hatt. III, 1) erläutert. Sowohl hier als in M. C. (bei Pococke p. 118) lautet der Anfang des Zitates: ארן הנבואה שורה (M T. hat חלה für שורה), statt ארן הקב״ה משרה את שכינתו. Vgl. den oben S. 253, Anm. 6. zitierten Ausspruch.

7) משה מחרצה בפני עצמו ואהרן מ׳ ב׳ ע׳. Das ist aus der Mechiltha des R. S. b. J. zu Exod. 19, 24 (ed. Hoffmann, S. 102), wo aber לעצמו steht für בפני עצמו. In der Mechiltha Ismaels (zu 66d, ed. Friedmann): אתה עשה מחרצה לעצמך אף הן מ׳ לע׳.

8) ובבריאן פי׳ אלמכילתא אן כל דיבור ודיבור יעידה להם כמא סמע. Die entsprechende Stelle der Mechiltha (zu 20, 6) lautet (nach Munk) מלמד שאמר המקום עשרת הדברות בדבור אחד חזר ופירשן דבור דבור בפני עצמו. Das besagt aber etwas ganz anderes als Maimuni angibt!

im Talmud wird gesagt, daß Israel die ersten zwei Worte des Dekalogs (Exod. 20, 2, 3) aus dem Munde der göttlichen Allmacht vernahm[1]). Maimuni versteht dies so, daß die in den ersten Worten des Dekalogs ausgesprochene Lehre von dem Dasein und der Einheit Gottes durch Nachdenken jedem Menschen erreichbar wird und in bezug auf sie die Prophetie keinen Vorzug vor dem Vernunfterkennen hat. — II, 36. Über Traum und Prophetie[2]). — Ib. Der für die Prophetie nötige Seelenzustand[3]). — II, 41. Zu Gen. 25, 23[4]). — II, 42. Zur Erklärung von Gen. 18 auf Grund der Visionstheorie[5]) zitiert Maimuni als Bestätigung die Bemerkung Chijas zu Gen. 18, 3[6]). — Ib. Das Bath-Kol[7]) dient Maimuni zur Erklärung von Fällen, in denen die Heilige Schrift nichtprophetische Personen von „Engeln" angesprochen werden läßt, wie Hagar (Gen. 16, 7; 21, 17), Manoach und seine Frau (Richter 22, 3, 11). Die Analogie der Ausdrücke וימצאה (Gen. 16, 7) und וימצאהו (Gen. 37, 15) läßt verstehen, daß die Midraschim an letzterer Stelle unter dem Manne, der Joseph auf dem Felde traf, einen „Engel" verstehen[8]); das war also auch eine dem Bath-Kol ähnliche Erscheinung. — II, 45 Ende. Prophetischer Schlaf[9]). — II, 47. Prophetische Hyperbeln[10]). — Hierher gehört noch die Erklärung

1) אנכי ולא יהיה מפי גבורה שמעום. S. Makkoth 24a ob. (was Horajoth 8a betrifft, s. Ag. d. Tann. I, 251, 4). Die Lesung שמעום statt שמענום ist auch sonst bezeugt, s. Dikd. Sofrim zu beiden Stellen. Was die Midraschstelle betrifft, die Maimuni meint, s. Schir r. zu 1, 2; Pesikta rabb. c. 22 Anf. (Josua b. Levi). — Maimuni zitiert dann noch andere Stellen aus Mech. zu Exod. 20, 1 und aus Schir rabba zu 1, 2.

2) Berach. 57b; Gen. r. c. 17 (נובלת נבואה חלום). Maimuni findet den Ausdruck נובלת wunderbar treffend für das Verhältnis zwischen Traum und Prophetie, da נובלת die vor der Reife abfallende Frucht bedeutet; ebenso ist im Traum, wie in der Prophetie die Einbildungskraft tätig, aber ohne daß sie die Stufe der Vollendung erreicht hätte.

3) Sabbat 30b (s. oben S. 153, Anm. 6); illustriert mit dem, was in Pirke R. El. c. 38 über Jakob, in Taanith 30b über Moses gesagt ist.

4) Gen. r. c. 63.

5) S. Die Bibelexegese Maimunis, S. 82.

6) Gen. r. c. 48.

7) בת קול אלתו ידכרונה אלחכמים דארמא. Es sei ein gewisser — visionärer — Zustand, der einer für die prophetische Vision nicht vorbereiteten Person zukommen kann.

8) S. Gen. r. c. 84 (14).

9) Gen. r. c. 17 und 41 (zu Gen. 15, 12).

10) Chullin 90b.

Maimunis zu dem Midraschsatz über die Seele während des Schlafes[1]), in welchem für jeden vernünftig Denkenden die Einbildungskraft als „Engel" bezeichnet wird (II, 6).

Aus dem dritten Teile.

Zur Erklärung von Ezechiel 1[2]) wendet Maimuni nur selten Agadasätze an: Kap. 2, zu V. 7, die Bemerkung R. Samuels im Midrasch[3]). Kap. 5, zu V. 27, die tannaitische Kontroverse über die Grenze des dem Verbote der Auslegung nicht unterliegendem Teiles von Ez. 1[4]). — Kap. 6. Der Unterschied zwischen Jesaja und Jechezkel in ihren Visionen, beleuchtet durch das Gleichnis vom Residenzbewohner und Kleinstädter[5]). Mit diesem Gleichnis wird nach Maimuni entweder die größere Überlegenheit der Zeitgenossen Jesajas gegenüber denen Jechezkels oder die größere Vollkommenheit Jesajas dargelegt. — Kap. 7. Die Deutung des Wortes חשמל[6]).

Kap. 17. Zum Belege für seine These, daß die göttliche Vorsehung bei den Tieren nur die Arten und nicht die Individuen zum Gegenstande hat, zitiert Maimuni auch einen talmudischen Ausspruch[7]). — Kap. 23. Die Erklärung der Weisen zu Koh. 3, 11[8]), als Bestätigung der Anschauung von dem Walten der göttlichen Weisheit und Allmacht.

Kap. 10 Ende. Die These, wie alles Gute wesentlich von Gott gewirkt wird[9]), bekräftigt Maimuni mit einem Satze aus Bereschith rabba: Nichts Böses kommt von oben[10]). — Kap. 17. Verschiedene Aussprüche über die göttliche Gerechtigkeit, die sich in Belohnung

---

1) Koh. r. zu 10, 20: ... בשעה שאדם ישן.
2) S. Die Bibelexegese Maimunis, S. 122.
3) Gen. r. c. 65. S. die Ag. d. pal. Am. I, 546, 2.
4) Chagiga 13b.
5) Chagiga ib.
6) Chagiga 13a b.
7) Sabbath 107b (Ab. zara 3b).
8) S. Gen. r. c. 9 Anf., Koh. r. z. St.
9) אן אלכיר כלה מן פעל אללה באלדאת (Ibn T.: שהטוב כולו מפעולת השם בעצם).
10) Gen. r. c. 51 (3): Chanina.

und Bestrafung des menschlichen Tuns kundgibt[1]). — Ebendaselbst hebt Maimuni hervor, daß, was die Weisen über göttliche Heimsuchungen als Kundgebungen der göttlichen Liebe aussprechen[2]), über das, was die Thora lehrt, hinausgeht. Er bringt diese Anschauung mit der mu'taẓilitischen Lehre in Zusammenhang, wonach Gott den Menschen oft in dieser Welt leiden läßt, damit er ihm in der kommenden Welt um so mehr Lohn gewähre. — Kap. 22. Als einen bedeutsamen Ausspruch „der Weisen, denen diese Bezeichnung mit vollem Rechte gebührt, als einen Ausspruch, der alles Schwierige klar macht, alles Verhüllte enthüllt und einen großen Teil der Geheimnisse der Thora aufhellt", zitiert Maimuni die im Talmud gebrachte Äußerung Simon b. Lakischs, wonach Satan, böser Trieb und Todesengel identisch sind[3]). Daran fügt er einen an derselben Talmudstelle sich findenden Ausspruch der alten Tannaiten[4]), in welchem er die Anschauung S. b. Lakischs ausgedrückt findet. — Er beruft sich dann noch (Kap. 22 Ende) auf verschiedene Aussprüche über den bösen Trieb[5]). — Da nun — so folgert Maimuni — der böse Trieb der Satan heißt, ihm also die Bezeichnung Engel zukommt (nachdem der Satan, in Hiob 1, sich unter der Gesamtheit der „Söhne Gottes" findet), so ist der gute Trieb in Wahrheit auch ein Engel. Daraus erklärt sich die bekannte Anschauung der Weisen von den beiden Engeln, die den Menschen begleiten, der eine zur Rechten, der andere zur Linken[6]); es sind der böse Trieb und der gute Trieb, wie dies einmal aus-

---

1) Die Zitate leitet Maimuni mit der Bemerkung ein, daß — dieser Ansicht gemäß — die Aussprüche der „Gesamtheit unserer Gelehrten" lauten (כלאם גמהור אחבארנא). Er zitiert die folgenden Aussprüche: Sabbat 55a (Ammi); M. Sota II,5; Baba Kamma 38b (Jochanan; statt שכר כל בריה hat Maimuni: זכות כל ב'); Gen. r. c. 67 (Chanina, statt הקב"ה hat Maimuni richtig קודשא בריך הוא, da der ganze Satz aramäisch ist); Kidduschin 31a (Chanina; statt ... יותר מ ... גדול hat Maimuni אינו ... דומה ... ל).

2) יסורין של אהבה. S. Berach. 5a.

3) B. Bathra 10b.

4) חכמי משנה אלקדם. Es ist eine mit תנא eingeleitete anonyme Baraitha.

5) M. Berach. IX, 5; Sanh. 94b; Nedarim 32b. — S. auch III, 49, aus Kidduschin 30b.

6) Maimuni zitiert hebräisch nur die Worte שני מלאכים. Zunächst meint er Chagiga 16a: שני מלאכי השרת מלוין אותו.

drücklich gesagt ist, der eine der beiden Engel sei gut, der andere böse[1]).

In den Ausführungen Maimunis über die Gründe der Gebote kommt die Agada fast gar nicht zur Geltung. Nur in dem einleitenden Kapitel 26 beruft er sich auf einige Aussprüche allgemeiner Natur über Zweck und Bedeutung der Gebote[2]). Den zuletzt zitierten (von Rab)[3]) kennzeichnet Maimuni als höchst befremdend, so daß in der ganzen Traditionsliteratur nicht seinesgleichen zu finden sei. Er gibt dann eine eingehende Erläuterung des Ausspruches. — Kap. 29 Ende. Tann. Midrasch zu Num. 15, 23[4]). — Kap. 32 Ende. Zu Exod. 15, 26[5]).

Auch im „Führer" benutzt Maimuni manchmal agadische Erweiterungen des biblischen Erzählungsstoffes, um ihnen Daten über Personen der Bibel zu entnehmen. Für die vormosaische Überlieferung der von Abraham begründeten Gotteslehre beruft er sich auf die Aussage der Weisen über das Koliegium Ebers[6]), das Kollegium Methuschelachs[7]), das Lehrhaus Methuschelachs[8]) (II, 39). — II, 19 erwähnt er die „bekannten" Angaben der Tradition über Abraham als Beobachter der Sterne[9]). — III, 45 Anfang. Aus dem bab. Talmudtraktate Joma zitiert Maimuni die Ansicht der Weisen, daß Abraham die Kibla, d. i. den Ort des Allerheiligsten, wohin man sich beim Gebete zu wenden

---

1) אחד טוב ואחד רע, Sabbat 119b.

2) Joma 67b (Maimuni zieht hier Einzelheiten verschiedener Sätze zusammen, ebenso Acht Kapitel, c. 6 Ende). — Die Deutung zu Deut. 32, 47, j. Pea 15b und Parall. — Koh. r. zu 7, 23. — Gen. r. c. 44 Anf.

3) Maimuni zitiert nur Gen. r. als Quelle; die Parallelstellen (s. Die Ag. der bab. Amor. S. 25) enthalten nicht die einleitende Frage Rabs (וכי מה איכפת לו), die dem Ausspruche seinen auffallenden Charakter verleiht.

4) Sifrê z. St.; Hor 8a.

5) Sabbath 87b; Sanh. 56b.

6) בית דינו של עבר. In Gen. r. c. 63 (10) heißt es: בית מדרשו של שם ובית מ' של עבר, ib. c. 85 (12) von בית דינו של שם (ebenso Ab. zara 36b).

7) בית דינו של מתושלח.

8) מדרשו של מתושלח. Weder das eine noch das andere finden sich erwähnt. S. übrigens oben S. 148.

9) S. Joma 28b, Baba Bathra 16b.

habe, festgesetzt hat[1]). In Joma findet sich aber nirgends eine derartige Ansicht ausdrücklich ausgesprochen[2]). — Als Muster der Heiligkeit in geschlechtlicher Hinsicht nennt Maimuni den Patriarchen Jakob und den Propheten Elischa auf Grund von Agadasätzen. (III, 8)[3]). — Daß Gideon nicht die Stufe der Prophetie erreichte, beweist Maimuni auch damit, daß er im Talmud zu den Menschen niederen Ranges gerechnet wird[4]) (II, 46 g. E.).

Zum Schluße sei noch auf die bisher nicht erwähnten Agadasätze hingewiesen, die Mamuni im „Führer", sei es im Wortlaute, sei es in arabischer Wiedergabe des Inhaltes, heranzieht.

I, 4. Zu Exod. 33, 8 (Kidduschin 33 b und sonst). — I, 5. Zu Num. 12, 8 und Exod. 3, 6 (Berach. 7a). — Ib. Zu Exod. 24, 11 (Tanchuma בהעלותך g. E.)[5]). — I, 7. Adam zeugte vor der Geburt Seths Dämonen[6]), das heißt nach Maimuni Kinder, die noch nicht die wahre „Form" des Menschen hatten, während er Seth in seinem Ebenbilde zeugte[7]). — I, 21 g. Anf., zu Exod. 34, 6 (Rosch Haschana 17a). — I, 30, zur allegorischen Bedeutung von אכל (Koh. zu 3, 13)[8]). — I, 34 Anf. Eine Äußerung Simon b. Jochais (Sukka 45b,

1) וקד בינו ז"ל פי גמרא יומא אן אברהם אבינו חדד אלקבלה אעני בית קדש הקדשים. Ibn Tibbon übersetzt קבלה mit מערב, mit Hinblick auf den vorher von Maimuni zitierten Satz שכינה במערב. (B. Bathra 28a). Auch in der mit diesem Talmudsatze bekräftigten Annahme Maimunis, daß Abraham auf dem Morija (Gen. 22) die „Kibla" bestimmte und sie genau im Westen festsetzte (ויכוין אל קבלה והדרהא בעין אלגרב), meidet Ibn Tibbon die Wiedergabe des mohammedanischen Terminus und übersetzt die letzteren Worte in abgekürzter Form mit וייחד המערב. Den weiter unten stehenden Satze אסתקבל א' אבינו אלקבלה übersetzt er auch פנה א' אבינו למערב.

2) Zwei Vorschläge zur Lösung dieser Schwierigkeit (aus Joma 34b [אבן שתיה] oder aus Joma 28b [צלותיה דאברהם]) bringt Munk, III, 468f., im Namen des Grandrabbin Klein.

3) Gen. r. c. 98 (zu Gen. 49, 3) und Berach. 10b (zu II. Kön. 4, 9).

4) Rosch Haschana 25b.

5) Den Inhalt dieser Agada bezeichnet Maimuni als נקל צחיח (קבלה אמתית).

6) Maimuni zitiert aus dem „Midrasch" כל אותן מאה ושלשים שנה שהיה אדם נזוק בהן היה מוליד רוחות שדים. Das letztere Wort identifiziert er mit שדים. Dieses Zitat steht der Talmudstelle (Erubin 18 b) näher als den beiden Stellen in Gen. r. c. 20 (11) und 24 (6).

7) Maimuni, der die Existenz der Dämonen leugnete, mußte den Agadasatz in entsprechendem Sinne umdeuten.

8) Maimuni zitiert כל אכילה ושתיה האמורה בספר הזה אינה אלא חכמה. Dazu gibt er an, daß eine Version für חכמה lautet תורה. In unseren Ausgaben heißt es: כל א' וש' שנאמרה במגלה הזאת בתורה ובמעשים טובים הכתוב מדבר.

Sanh. 97b). — Ib. g. Ende. Zu Jes. 9, 9 (Chagiga 14a). — I, 54 Ende. Zu Lev. 19, 2[1]). — I, 59. Chaninas Äußerung über Gottes Attribute (Berach. 33b)[2]), von Maimuni eingehend besprochen. — II, 5. Zu Nehemia 9, 6 (Sanh. 91b) und zu Hiob 38, 7 (Chullin 91b). — Ib. Zu Gen. 1, 2 (Gen. r. c. 2)[3]).

V. Die kleinen Schriften[4]).

Aus dem Iggereth Ha-Schemad.

Der Anklage des Gegners gegenüber, der die äußerlich dem Islam Beigetretenen des Abfalles beschuldigt hatte, führt Maimuni aus, daß in der biblischen Vorzeit das Volk Israel trotz offenbarer Sündhaftigkeit vor solcher vollständig aburteilenden Anklage geschützt war. Er tut dies meist auf Grund von Agadasätzen (12c d). Er beginnt mit Israel in Ägypten. Obgleich es das Gebot der Beschneidung nicht erfüllte[5]), obgleich auch die Gebote der geschlechtlichen Sittenreinheit in seiner Mitte nicht bewahrt wurden[6]), wurde Moses, der den Zweifel an der Gläubigkeit des Volkes ausgesprochen hatte (Exod. 4, 1), dafür zurechtgewiesen: sie seien Gläubige, Nachkommen von Gläubigen, während er selbst dereinst (Num. 20, 12) wegen Nichtglaubens büßen würde[7]). — Dann weist er auf die Zeit des Propheten Elija hin, der auf ähnliche Weise sich Gottes Zurechtweisung zuzog[8]), und auf die Zeit

1) S. oben S. 153, Anm. 7.

2) Maimunis Zitat enthält manche Variante. Von den vom Vorbeter aufgereihten Attributen fehlen die drei letzten (אמיץ ודאי נכבד, Cod. München hat von diesen nur אמיץ). Statt ואת אמרת כולו האר ואזלת hat M.: ואת אמרת ואזלת כ' ה'.

3) Im Zitat Maimunis sagt die Erde: אני ויהן נבראים כאחת. Die Ausgaben (auch Theodor, S. 15, verzeichnet keine Variante): העליונים והתחתונים נבראו בבת אחת.

4) Zitiert nach dem II. Bande von Lichtensteins Kobez.

5) Hauptsächlich nach Schir rabba zu 1, 12 (und 3, 6), doch noch mit anderen Einzelheiten. Bei Maimuni heißt es משה היה מל ויהושע פורע ואהרן מוצץ; in Schir rabba: משה ה' היה מוהל ואהרן פורע ויהושע משקה, nach anderer Version: ר' היה מוהל וא' פורע ומ' משקה.

6) Zur Sache s. die Kontroverse zwischen Rab und Samuel, Joma 75a. Als biblischen Beleg aber zitiert Maimuni Ezech. 23, 2; gemeint ist die Fortsetzung in V. 3 (ותזנינה במצרים), im wörtlichen Sinne genommen.

7) Nach Sabbat 97a. Maimuni las nach dem Satze החושד בכשרים לוקה בגיפי noch die Worte: מנא לן ממשה

8) Hier zitiert Maimuni ausdrücklich als Quelle Midrasch Chazitha (zu 1, 6).

des Propheten Jesaja[1]). Selbst die Anklage gegen Einzelne, wie den Hohenpriester Josua b. Jehozadak, von einem Engel vorgebracht, weist Gott zurück[2]). — Eine Agada zu Gen. 27, 27 zitiert Maimuni dafür, daß Gott die gegen ihren Willen Abtrünnigen nicht verwirft[3]). — Er verweist (13a) auf das Beispiel von Tannaiten, die den Schein des Abfalls erweckt hatten, wie Meir[4]) und Elieẓer b. Hyrkanos[5]). — Weiterhin (13b c) zeigt dann Maimuni mit Hilfe agadischer Aussprüche, daß Gott den Lohn einer einzigen guten Handlung auch den größten Frevlern, wie Achab[6]), Eglon[7]), Nebukadnezzar[8]), Esau[9]) nicht vorenthält[10]); wie sollte er die im Glaubenszwange Lebenden nicht für die im geheimen geübte Erfüllung der göttlichen Gebote belohnen? — Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung (19c) kommt er auf die Märtyrer zu sprechen, die um ihres Glaubens willen den Tod erleiden und zitiert mehrere Agadasätze darüber[11]).

Aus dem Iggereth Teman.

„Wer gegen die Prophetie Zweifel hegt, dessen Väter standen nicht am Berge Sinai“[12]) (3a ob.). — „Die drei Stammväter sind

---

1) Nach Jebamoth 49b erlitt Jesaja den Tod, weil er Israel das „Volk unreiner Lippen“ genannt hatte (Jes. 6, 5). Das übernimmt Maimuni, sendet aber eine systematische Liste von Sünden voraus, die Jesaja dem Volke vorwurf.

2) Den Gegenstand der Anklage gegen Josua nimmt Maimuni aus Sanhedrin 93b (statt נשים שאינם הגונות hat er נ' ש' ראויות לכהונה).

3) Nach Sanhedrin 37a.

4) Nach Koheleth rabba zu 7, 12.

5) Maimuni zitiert selbst Midrasch Koheleth als Quelle. S. Koh. r. zu 1, 8.

6) S. Taanith 25b.

7) S. Ruth r. zu 1, 4 (1. 2). Jalkut II, 44 nennt Tanchuma als Quelle.

8) Sanhedrin 96a.

9) Esau's Sünden nach B. Bathra 16b und Pesikta 199b. Sein Verdienst (Ehrerbietung vor dem Vater) und dessen Belohnung nach einer Deutung in Zach. 2, 12a, diese lautet: אין בן דוד בא עד שיטול שכר כבוד אב ואם.

10) Dazu zitiert Maimuni den oben schon erwähnten Ausspruch von B. K. 38b (hier heißt es שכר, nicht זכות).

11) Sanh. 40b (zu Ps. 56,5); Schir r. zu 2, 7; Pesach. 50a (bei Maimuni lautet der Satz so: מקום שהרוגי מלכות עומדים אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם).

12) זכן אמרו רבותינו ז"ל כל המסתפק בנבואה לא עמדו אבותיו על הר סיני.

der Thronwagen Gottes".[1]) Diesen Satz erklärt Maimuni so: Abraham, die Säule der Welt[2]), der die erste Ursache erkannt, alle Weisen belehrt und für alle Menschenkinder den Grund des Einheitsbekenntnisses gelegt hat, und ebenso Isaak und Jakob tragen den Thron der Gottesherrlichkeit in ihren Herzen, indem sie ihn in Wahrheit erkannt haben[3]) (5c). — Unsere Lehrer mahnten uns, die Lügen Ismaels schweigend zu ertragen. Sie lehnten diese Mahnung an einen Bibelvers, in dem Ismaels drei Söhne genannt werden (Gen. 25) ומשמע ודומה ומשא. Diese Namen bergen in sich den Sinn: Höre, schweige und dulde![4]) (7b).

Aus derselben Schrift Maimunis seien noch einige Stellen hervorgehoben, die Beispiele seiner eigenen homiletischen Bibelauslegung darbieten. Zu Gen. 28, 14. Gott hat unserem Vater Jakob verheißen, daß, obwohl seine Nachkommen von den Nationen unterjocht und bedrückt sein werden, sie dennoch dauern und bestehen sollen, während ihre Unterjocher untergehen und verschwinden. Das ist der Sinn der Worte: „Dein Same soll sein wie der Staub der Erde". Das heißt: Wenn sie auch wie der Staub von jedermann getreten werden, so werden sie schließlich siegen und triumphieren, so wie der Staub am Ende über die ihn Tretenden die Oberhand gewinnt und verbleibt, während sie keinen Bestand haben. Im Anschlusse daran deutet Maimuni auch Jesaja 21, 2 auf ähnliche Weise (2c d). — Zu Exod. 20, 20 „um euch zu versuchen". Daß Gott — so sagt Moses dem Volke Israel — sich euch auf diese Weise offenbart hat, hat zur Folge, daß ihr bei jeder Versuchung, die euch in der Zukunft treffen wird, standhaltet, daß euer Herz nicht wanke und ihr nicht sündiget (3a b). — Hoh. 7, 1 deutet Maimuni als Worte Israels an die Völker, zum Teil auf Grund des Midrasch (3b und 4d).

1) Gen. r. c. 82 (6). zu 35, 13.

2) S. oben.

3) ... ששלשתם היו נושאים כסא הכבוד בלבותם שהשיגוהו באמת כמו שאמרו האבות חן חן המרכבה.

4) Das ist wohl kein alter Midrasch, und unter רבותינו, in deren Namen Maimuni die Mahnung anführt, sind nicht die Weisen der Traditionsliteratur gemeint; sondern es handelt sich um eine in Ländern des Islams üblich gewordene Schriftdeutung.

Aus der Schrift über die Auferstehung der Todten sei nur die bekannte Stelle erwähnt (10 b c), in der sich Maimuni gegen den eventuellen Vorwurf wendet, er habe in seinem Kodex die Agadasätze über die Auferstehung nicht zum Gegenstande der Erklärung gemacht[1]). Bei seinem Bestreben, alles Unnötige zu vermeiden, könne man nicht verlangen, daß er jene Agadasätze hätte anführen sollen, da sie doch in ihren Quellen sich vorfinden und dort gelesen werden können. „Was hätte es genutzt, sie zu wiederholen und gleichsam als Eigenes hinzustellen"?[2])

Aus der Schrift über die ewige Seligkeit (Pirke Hahazlacha)[3]). — Die Deutung von Ps. 81, 12 auf den bösen Trieb (Sabbat 105b). — Der Ausspruch von den sieben Baldachinen, die jedem Frommen dereinst zuteil werden (Baba Bathra 75a), allegorisch gedeutet. — Die Äußerung der Weisen, daß Elijahu, der Prophet, nicht gestorben sei[4]), wird von Maimuni so erklärt: Er ging unversehrt aus dieser Welt, in der er gleichsam todt war, in die Welt des Lebens ein, in der es keinen Tod gibt. Ähnliches haben die Weisen auch von anderen Frommen ausgesagt, wie von Jischai, dem Vater Davids, und von Kileab, dem Sohne Davids.

---

1) התחשוב שהמבוקש ממנו אצל אלו שאדרוש בחבורי הדרשות באו בזה הענין וההגדות ההם.

2) ואיך יבוקש ממנו זכרון הדרשות וההגדות והם נמצאות במקומותם ויקרא[ו] שם ומה תועלת לכפלם ונאמר שאנחנו חברני[ם].

3) S. Jewish Quarterby Review IX, 270—289.

4) אמרם ז"ל שאליהו לא מת.

Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger.

Von

Jacob Guttmann.

Eine zutreffende und wissenschaftlich begründete Würdigung und Bewertung der aus einer früheren Entwicklungsperiode uns überlieferten Geistesschöpfungen, welchem Gebiete sie auch angehören mögen, hat zu ihrer notwendigen Voraussetzung eine sorgfältige und bis auf das kleinste sich erstreckende Quellenforschung, welche die sich uns in einheitlicher Geschlossenheit darbietenden Literaturwerke gleichsam einer chemischen Analyse unterzieht und sie in ihre einzelnen Bestandteile aufzulösen sucht, um das ihnen Eigenartige von dem Überkommenen zu scheiden und so einen Einblick in den Werdegang des Geisteslebens zu gewinnen, das in ihnen zu synthetischer Darstellung gelangt ist. Denn nicht nur die Zwerge, die sich nach einem bekannten Worte Bacons von Verulam als Riesen vorkommen, weil sie auf den Schultern der Vergangenheit stehen, sondern auch die großen schöpferischen Geister, deren Riesengestalten alle Mitstrebenden in den Schatten stellen, sind bei aller ihrer Originalität doch nur als Glieder einer Entwicklungsreihe zu begreifen, die, in eine weite Vergangenheit hinaufreichend, von ihnen zu einem mehr oder minder endgültigen Abschluß gebracht wird. Wir treten deshalb einem großen Denker durchaus nicht zu nahe und setzen seine geschichtliche Bedeutung nicht herab, wenn wir sein Werk einer kritischen Prüfung unterziehen und die Elemente

aufzuzeigen suchen, die er von anderen übernommen hat, die Einflüsse, welche die Leistungen seiner Vorgänger auf die Gestaltung seines Geisteslebens ausgeübt haben. Ein Kant bleibt Kant, auch wenn die geschichtsphilosophische Forschung den Nachweis führt, welche bedeutsamen Anregungen er von einem Locke oder Hume empfangen hat, ja daß selbst minder hervorragende Geister, wie Wolf, Baumgarten und andere, nicht ohne Einfluß auf sein Denken geblieben sind. Wird sich die Eigenart eines solchen Denkers doch auch darin bekunden, wie er das von Früheren Entlehnte umbildet und, indem er es seinem Gedankensystem einfügt und mit ihm in eine organische Verbindung bringt, gleichsam zu etwas Neuem gestaltet.

So werden wir auch das religionsphilosophische System des Maimonides nicht als eine isolierte, gleich einem erratischen Block unvermittelt aus dem Boden gewachsene Erscheinung betrachten dürfen; wir werden vielmehr, wenn wir zu einem vollen Verständnis von ihm gelangen wollen, es auf seine geschichtliche Herkunft prüfen und nach seinem Zusammenhang mit früheren in gleicher Richtung sich bewegenden Bestrebungen sorgfältig erforschen müssen. Maimonides bildet den Höhepunkt nicht nur der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters; auch die philosophische Literatur der Araber hat kein Werk aufzuweisen, das dem „Führer" des Maimonides, was die selbständige Auffassung der religiösen Probleme und die systematische Geschlossenheit der Darstellung betrifft, an die Seite zu stellen wäre. Wie er in seinen allgemeinen philosophischen Anschauungen bekanntlich im arabischen Aristotelismus wurzelt, was im einzelnen darzulegen einem anderen Mitarbeiter an diesem Werk überlassen bleiben muß, so ist er bei der Behandlung der eigentlich religionsphilosophischen Fragen vielfach seinen jüdischen Vorgängern gefolgt, wofür den genaueren Nachweis zu führen, wir in dieser Abhandlung uns zur Aufgabe gemacht haben.

Bekanntlich ist gegen Maimonides von seinen Gegnern vielfach der Vorwurf erhoben worden, daß er es in seinem Mischne Thora unterlassen habe, die Quellen anzugeben, aus denen er die getroffenen Gesetzesbestimmungen geschöpft habe, wodurch eine Nachprüfung der von ihm als maßgebend hingestellten Entscheidungen erheblich

erschwert, ja mitunter unmöglich gemacht worden sei. Die Frage, ob dieser Vorwurf einem Gesetzeskodex gegenüber, wie ihn Maimonides hatte schaffen wollen, berechtigt sei, oder ob ein solcher ohne eine eingehende Diskussion der verschiedenen überkommenen Lehrmeinungen nicht zu liefernder Quellennachweis nicht vielmehr die Aufgabe eines Kommentars zu einem derartigen Gesetzeskodex sei, kann, als unserem Gegenstand zu fern liegend, hier nicht weiter erörtert werden. Aber Maimonides beobachtete dasselbe Verfahren auch in seinen philosophischen Schriften, besonders seinen jüdischen Vorgängern gegenüber, deren Namen man in ihnen vergeblich suchen wird. Während er in seinem More von den Arabern mehrfach die beiden von ihm besonders hochgeschätzten Philosophen[1]) Alfarabi[2]) und Abu Bekr[3]), daneben auch den Arzt und Philosophen Al-Râzi[4]), die Astronomen Thâbit ben Korra[5]) und Ibn Aflah[6]) u. a. erwähnt, spricht er zwar an einigen Stellen von den Ansichten der „Gaonim“[7]) und einmal auch von denen seiner „andalusischen Glaubensgenossen“[8]), aber ohne die von ihm gemeinten Autoren näher zu bezeichnen und sich auf eine eingehendere Erörterung ihrer Lehren einzulassen. Maimonides schließt sich freilich darin dem von seinen Vorgängern selbst beobachteten Verfahren an, bei denen sich die noch immer nicht genügend erklärte schriftstellerische Eigentümlichkeit herausgebildet hat, das von früheren jüdischen Denkern Übernommene in ihren Schriften zu verwerten, ohne ihre Gewährsmänner zu nennen oder auch nur das von ihnen Entlehnte als solches zu bezeichnen[9]). Aber mehr noch als bei

1) Vgl. den Brief an Samuel ibn Tibbon Kobez (ed. Lichtenberg) II, S. 28, col. d.

2) More I. cap. 73 (Munk, Guide I, S. 404), I. cap. 74 (Guide I, S. 438), II. cap. 15 (Guide II, S. 127), II, cap. 18 (Guide II, S. 139), II, cap. 19 (Guide II, S. 159), III, cap. 18 (Guide III, S. 139).

3) More II, cap. 9 (Guide II, S. 82), II, cap. 24 (Guide II, S. 185).

4) More III, cap. 12 (Guide III, S. 66).

5) More II, cap. 24 (Guide II, S. 189), III, cap. 14 (Guide III, S. 100).

6) More II, cap. 9 (Guide II, S. 81).

7) Die Stellen werden im weiteren angeführt und erörtert werden.

8) More I, cap. 71 (Guide I, S. 338).

9) Außer der Erwähnung des Saadia und des Al-Mokammez in der Vorrede zu Bachjas Herzenspflichten und der Erwähnung Saadias in der Vorrede zu Abraham ibn Dauds Emunah Ramah, wären nur die in ihrer polemischen Tendenz begründeten

den älteren jüdischen Religionsphilosophen ist gerade bei Maimonides die Aufdeckung der von ihm benutzten Quellen als ein dringendes Erfordernis zu betrachten, um der systematischen Geschlossenheit gegenüber, die seine Darstellung in so hohem Maße auszeichnet, die Genesis seiner Lehren und ihre Bedingtheit durch die vorangegangene Entwicklung nachzuweisen.

I. Maimonides und Saadia.

Unter den jüdischen Vorgängern des Maimonides ist es besonders Saadia, der Begründer der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, dessen Spuren uns in dem den Höhepunkt der jüdischen Religionsphilosophie darstellenden Werke des Maimonides entgegentreten[1]). In den meisten Fällen freilich nimmt Maimonides den Lehren der „Gaonim" gegenüber, bei denen durchweg an Saadia zu denken ist, einen ablehnenden Standpunkt ein. Es sind besonders die mutazilitischen Elemente in der Saadianischen Lehre, die ihm, dem prinzipiellen Gegner des Kalam, als unannehmbar erscheinen. Es fehlt jedoch auch nicht an solchen Lehren, die, dem Gedankenkreis Saadias entstammend, in das religionsphilosophische System des Maimonides Eingang gefunden haben.

Wir eröffnen unsere Nachweisungen mit denjenigen Stellen, in denen Maimonides den „Gaon" bekämpft, und wo es sich um solche Lehren handelt, in denen Saadia sich dem Kalam angeschlossen hat.

In dem Kapitel des More, das er seiner Darstellung der Lehren des Kalam gleichsam als geschichtliche Einleitung vorausschickt, bemerkt Maimonides, daß dasjenige, was sich bei einigen Gaonim und bei den Karäern aus dem Kalam findet und auf die Einheit Gottes und auf damit Zusammenhängendes Bezug hat, von den muselmännischen Mutakallimun entlehnt, aber im Vergleich mit

Zitate aus Gabirols Mekor Chajim bei Abraham ibn Daud zu nennen. Wo A. ib. D. dem Gabirol ausnahmsweise folgt, wird dessen Name nicht erwähnt. Vgl. Guttmann, die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo (Göttingen 1879, S. 47 ff.).

1) Der wesentlichste Inhalt dieser das Verhältnis des Maimonides zu Saadia erörternden Abhandlung ist bereits in der Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag, S. 308 ff. veröffentlicht worden.

dem, was die Mutakallimun darüber geschrieben hätten, als nur geringfügig zu betrachten sei. Auch von den Mutaziliten hätten seine Glaubensgenossen manches entlehnt und wären ihrer Methode gefolgt; dagegen fände sich bei ihnen nichts von den Lehren der viel später auftretenden Aschariten, denen nach der Aufnahme des Mutazilismus der Zugang in jüdische Kreise verschlossen gewesen sei[1]). Unzweifelhaft hat Maimonides, wie schon Mose Narboni richtig erkannt hat[2]), hierbei vornehmlich an den Gaon Saadia gedacht. Weiter führt Maimonides in demselben Kapitel aus, daß die muselmännischen Mutakallimun aus den von ihnen aufgestellten Propositionen zuerst beweisen, daß die Welt geschaffen sei; daraus wird dann gefolgert, daß die Welt einen Schöpfer habe, dann, daß dieser Schöpfer nur einer sein könne, und endlich, daß er kein Körper sein könne. In gleicher Weise, so fügt er dann hinzu, verfahren diejenigen unter unseren Glaubensgenossen, die dem Vorbild der Mutakallimun gefolgt sind und in ihren Spuren wandeln.[3]) Dazu bemerkt Isaak Abravanel, daß Maimonides hiermit den Gaon Saadia meine, der 300 Jahre vor Abfassung des More wie Maimonides in Ägypten gelebt und in seinem Emunoth diese Methode befolgt habe. Dafür, d. h. für die Bekanntschaft des Maimonides mit Saadias Emunoth, spreche auch, daß viele Ansichten des Gaon sich im More fänden, wenn sie auch nicht in seinem Namen vorgetragen würden[4]). Wie in so manchen anderen geschichtsphilosophischen Fragen hat der wenig gelesene und darum desto öfter mit unverdienter Gering-

1) More I cap. 71 (Guide I, S. 337—38).

2) Morekommentar des Mose Narboni (ed. Goldenthal, Wien 1852), S. 156. Vgl. Munk, Notice sur Saadia, pag. 16 und Guide I, S. 436 n. 1.

3) More I cap. 71 (Guide I, S. 346).

4) Vgl. Abravanel מפעלות אלהים IX, 1 (ed. Venedig 1598), S. 58 a. A. hätte sich übrigens auch auf das Sendschreiben nach Teman berufen können, in dem M. den Saadia wegen der Berechnung der Messiaszeit zu entschuldigen sucht (Kobez II, S. 5 col. b), die ihm wohl aus dem achten Abschnitte des Emunoth bekannt geworden ist. Erwähnt wird Saadia auch in einem Responsum des Maimonides (Kobez I, S. 18 col. d) und in einer an ihn gerichteten Anfrage (Kobez I, S. 41 col. a). Vgl. auch die Randbemerkung in einem der Oxforder Manuskripte des arabischen Textes des More bei Munk Guide I, Additions et Rectifications, S. 462.

schätzung behandelte Abravanel auch hier durch seinen mit umfassender Gelehrsamkeit gepaarten Scharfsinn das Richtige getroffen[1]). In der Tat kann die Bemerkung des Maimonides sich nur auf Saadia beziehen, in dessen Emunoth die erwähnten Probleme in derselben Reihenfolge (Schöpfung, Dasein, Einheit und Unkörperlichkeit Gottes) wie bei den Mutakallimun abgehandelt werden[2]).

Am Schluß des dritten Abschnittes des Emunoth, der der Begründung des Wesens und der Notwendigkeit einer göttlichen Offenbarung gewidmet ist, gibt Saadia eine Widerlegung von zwölf Einwürfen, die gegen die Göttlichkeit der Bibel erhoben worden seien und als deren Urheber wir, eine zuerst von Grätz aufgestellte Vermutung bestätigend, den von Saadia in einer besonderen, uns nicht erhaltenen Schrift bekämpften Bibelkritiker Chiwi Albalchi nachgewiesen haben[3]). Der vierte dieser Einwürfe und

1) Ich habe in meiner Abhandlung: Über Abraham bar Chijjas Buch der Enthüllung (Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1903, S. 454) die von Steinschneider mehreremal wiederholte Bezeichnung Abravanels als Plagiator des A. b. Ch. als unbegründet zurückgewiesen. Was Steinschneider darauf erwidert (Geschichtsliteratur der Juden 1905, S. 177), ist mir, wenn es ernst gemeint sein soll, nicht klar geworden.

2) Vgl. Guttmann, die Religionsphilosophie des Saadia (Göttingen 1882), S. 31 A. I, S. 85 A. 1, S. 115 A. 2. Eine methodologische Bemerkung über die Aufeinanderfolge der Argumente bei den „Einheitsbekennern" findet sich in Saadias Kommentar zu Spr. Salom. 9,9 (Oeuvres complètes de R. Saadia ed. J. Dérenbourg Tom. VI Paris 1894) S. 58. Auch auf Jehuda Halevi, meint Abravanel (a. a. O.), könnte die Bemerkung des Maimonides sich beziehen, da dieselbe Methode auch im fünften Abschnitt des Kusari bei den Beweisen für die Schöpfung beobachtet werde. Auf eine Beeinflussung Saadias und des Kusari durch den Kalam in betreff der Lehre vom Wissen Gottes weist auch Simon ben Zemach Duran hin (vgl. Einleitung zum Hiobkommentar cap. 6, Guttmann, Die Stellung des S. b. Z. Duran in der Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie, Monatsschrift 1908, S. 669 A. 2). Mose ibn Esra in seiner Poetik und Mose ben Salomon in seinem Morekommentar bezeichnen Saadia geradezu als einen Mutakallim (Cassel, Kusari S. 407A); Levi ben Abraham stellt ihn als einen Anhänger der Mutazila dar (Hebr. Zeitschr. Hechaluz II, S. 20; Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, S. 502). Auch Josef ben Schemtob bemerkt, daß der Gaon Saadia und der Verfasser der „Herzenspflichten" teilweise in die Wege des Kalams eingelenkt wären. כבוד אלהים S. 27b: ילזה תמצא רבינו סעדיה גאון ובעל חובת הלבבות התפלספו הרבה אלא שהם נטו קצת נטייה לדרך המדברים.

3) Grätz, Gesch. der Juden V3, Note 20, S. 464; Guttmann, Die Bibelkritik des Chiwi Albalchi (Monatsschrift 1879), S. 289 ff; S. Poznanski in dem hebr. Jahrbuch Hagoren VII, S. 112 ff.

seine Widerlegung, soweit sie für uns in Betracht kommen, lauten wie folgt: „Es könnte sich vielleicht jemand zu einem vorschnellen Urteil verleiten lassen wegen des Opfergebots, sei es in betreff des Schächtens des Viehes, sei es in betreff der Räucherung des Blutes und des Fettes. Ich will deshalb zur Aufklärung des Gegenstandes folgendes bemerken. Der Schöpfer hat über alle lebenden Wesen den Tod verhängt; er hat jedem Menschen das Maß seiner Lebensdauer bestimmt; die Grenze der Lebensdauer der Tiere aber hat er in die Zeit gesetzt, wo sie geschlachtet werden, so daß das Schlachten nur den (natürlichen) Tod vertritt. Insofern aber das Schlachten einen größeren Schmerz verursachen sollte als der (natürliche) Tod, so weiß Gott das ja und wird ihnen als Entgelt für diesen Schmerz ein (entsprechendes) Maß (von Vergeltung) zuteil werden lassen. Wir stellen für den Fall, daß ein solches Maß (von Schmerz) konstatiert werden könnte, diese Behauptung auf aus unserer Vernunft heraus und nicht aus irgendwelcher prophetischen Offenbarung“[1]). Es handelt sich hier um die schon von Plato erwogene[2]) und in jener Zeit bei den Arabern vielfach erörterte Frage, wie die durch keine vorangegangene Schuld erklärbaren Leiden und Schmerzen, besonders die der Kinder und Tiere, mit dem Glauben an das Walten einer göttlichen Gerechtigkeit in Einklang zu bringen seien. Saadia tut dieses Problems, insofern es sich auf die unverschuldeten Schmerzen der Kinder bezieht, an mehreren Stellen Erwähnung[3]) und schließt sich auch in diesem Punkte der Lehre der Mutaziliten an, nach der der Ausgleich für die unverschuldeten Schmerzen im Diesseits durch die Vergeltung im Jenseits herbeigeführt werden soll. Diese Theorie wurde von den Mutaziliten auch auf die Tiere ausgedehnt, indem auch diesen als Belohnung für die unschuldig erlittenen Schmerzen ein Anteil am zukünftigen Leben und eine Belohnung im Jenseits zugestanden wurde[4]). Von

1) Emunoth we Deot ed. Slucki (Leipzig 1864), III, S. 72, Guttmann a. a. O.

2) Plato, Republik X, 615c.

3) Emunoth VI, 87, 104, VIII, 119, IX, 132.

4) So lehrte Ibrahim ibn Sajjâr an-Natztâm, „daß die göttliche Wohltat den Tieren in gleicher Weise wie den Kindern zukomme“ (Schahrastâni übers. von Haarbrücker I, S. 60). Auch von den lauteren Brüdern wurde diese Frage erörtert (Dieterici, Die

dieser Lehre der Mutaziliten sagt Maimonides: „Sie (die Mutaziliten) sind sogar noch weiter gegangen. Wenn man sie fragte: warum ist Gott nur gerecht gegen die Menschen und nicht auch gegen die anderen Geschöpfe, und um welcher Sünde willen wird dieses Tier da geschlachtet?, so nahmen sie ihre Zuflucht zu der befremdenden Auskunft, das sei so besser für das Tier, damit ihm Gott dafür in einem anderen Leben Vergeltung gewähre. Ja, selbst die Tötung eines Flohes oder einer Laus sollte eine Vergeltung von seiten Gottes erforderlich machen, und ebenso, wenn diese unschuldige Maus von einer Katze oder einem Sperber zerrissen wird, so sagen sie, die göttliche Weisheit habe über die Maus dieses Schicksal verhängt, und Gott werde ihr für das, was sie betroffen, in einer anderen Welt Vergeltung gewähren“[1]). Weiter bemerkt Maimonides, daß keiner von den Gesetzeslehrern dieser ihm als absurd erscheinenden Theorie Erwähnung tue, daß aber einige von den späteren unter den Gaonim, nachdem sie das von den Mutaziliten gehört, es gebilligt und sich zu derselben Ansicht bekannt hätten[2]). Es bedarf keines weiteren Beleges dafür, daß Maimonides hierbei die von uns angeführte Stelle aus dem Emunoth im Auge habe, die Munk entgangen ist, wenn er behauptet, daß er bei Saadia keine Spur einer solchen Ansicht habe entdecken können[3]). Auch der Karäer Aaron ben Elia, der diese Theorie ausführlich bespricht[4]), macht, ohne Zweifel auf Saadia zielend, die Bemerkung, die Ansicht

---

Weltseele S. 158), „Die Gedanken vieler Gelehrten sind verwirrt, wenn sie nach der Ursache forschen, warum von den Tieren das eine das andere frißt, was darin für eine Weisheit läge“. Unter den dort angeführten Lösungen des Problems wird auch die unsrige erwähnt. „Andere reden von der Vergeltung“ (das. S. 160), „Als Gott die Gattungen der Tiere, welche auf Erden sind, schuf, so wußte er, daß solche nicht ewig bleiben würden; er bestimmte also einer jeden eine höchste Lebensdauer“ usw. (das.). Vgl. auch Schahrast. II, S. 147, wo von den den Offenbarungsglauben verwerfenden Barajîma den Offenbarungsgläubigen zum Vorwurf gemacht wird: „Das Schlachten der Tiere zum Opfer“.

1) More III, cap. 17 (Guide III, S. 122. Vgl. das. S. 127).

2) More III, cap. 17 (Guide III, S. 128).

3) Guide III, S. 128 n. 4.

4) Ez Chajim (ed. Delitzsch), S. 125—136.

der Mutaziliten sei auch von hervorragenden jüdischen Weisen angenommen worden[1]).

Ebenso kann Maimonides, wenn er sich in seiner Einleitung zum Mischnatraktat Aboth dahin äußert, die Bezeichnung der sittlichen Gebote, in deren Annahme allgemeine Übereinstimmung herrsche, als „Vernunftsgebote" rühre von früheren Gelehrten her, die von der Krankheit der Mutakallimun angesteckt gewesen seien[2]), dabei an niemanden anders als an Saadia gedacht haben[3]).

Mit den Beziehungen Saadias zum Kalam hängt auch die folgende Kontroverse zusammen. Unter den Beweisen für die Einzigkeit Gottes findet sich bei Saadia auch dieser. „Gäbe es zwei Schöpfer, so müßten wir annehmen, daß jeder von ihnen, wenn er etwas schaffen will, es ohne die Mitwirkung des anderen nicht könne, dann aber wären sie beide ohnmächtig[4]). Dazu kommt noch, daß entweder der eine durch den Willen des anderen

---

1) Vgl. S. 136. ואמנם התחייבו להם הרחקות וסבלים, שהשם יתע' יתן תמוד לפרעושים ידתושים, ואלו דברים לא ישושרו בשכל, וגדולי חכמי ישראל נטו בזה. Vgl. auch Aaron ben Elias Gan Eden, fol. 91, Jefet zu Kohel. 3, 18 (Geigers Wissensch. Zeitschrift II, S. 116, Neubauer, Aus der Petersburger Bibliothek, S. 108; Steinschneider, Polemische und apologetische Literatur, S. 337). Auch unter den karäischen Gelehrten scheint diese mutazilitische Theorie zahlreiche Anhänger gefunden zu haben. So sagt Josef al-Basir im ספר נעימות cap. 23: דע כי בארנו, כי הקדמון יתי לא יבחר הרע וכי הוא לא ימנע החוב, ואם יכאיב החיות והבהמות והטפים והם אינם מחוייבים כאשר נבאר, בלא ספק מלתת להם תמור שיוציא עמו חכאב מלחיותו חמס, ebenso derselbe in מחכרימת פתי cap. 27 (vgl. Munk a. a. O., S. 129 n., Frankl, Ein mutazilitischer Kalam, S. 42). Vgl. auch Responsen der Geonim (ed. Harkavy), Nr. 375, S. 190.

2) Einleitung zu Aboth, cap. 6 gegen Ende; Scheyer, Das psychologische System des Maimonides (Frankfurt a. M. 1845), S. 106.

3) Vgl. Emunoth III, 61; Jezirakommentar ed. Lambert (Paris 1891) zu I § 1; Kommentar zu Spr. Salom. Einl., S. 3—4, S. 15; Guttmann, Abraham ibn Daud, S. 181 A. 1; Guttmann, Saadia, S. 135 A. 2; Rosin, Ethik des Maimonides, S. 93 A. 5; Kaufmann, Attributenlehre, S. 503; Schreiner, Der Kalam in der jüdischen Literatur, S. 13—14, S. 57; Bacher, Die Bibelexegese Mos. Maimunis, S. 99 A. 2. Gegen diese Einteilung der biblischen Gebote polemisiert auch die fälschlich dem Bachja ibn Pakuda beigelegte Schrift Kithâb ma'âni al-nafs (Buch vom Wesen der Seele), vgl. Goldzihers Edition (in den Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft d. Wissenschaft zu Göttingen, Berlin 1907), Anmerk. S. 22.

4) Saadia läßt hier einen Teil des Beweises weg, den er im ersten Abschnitt (I, 26) mit folgenden Worten wiedergibt: שאם נעלה בדעתינו, ששנים יעשו עשור אחד, ונחשוב

zur Mitwirkung müßte gezwungen werden können, dann wären sie beide unfrei, oder beide wären frei, dann könnte es wieder vorkommen, daß der eine den Körper lebendig, der andere ihn tot machen will; in welchem Falle derselbe Körper die beiden Gegensätze: lebendig und tot in sich vereinigen müßte[1])." Gegen diesen Beweis, den Saadia auch schon an einer früheren Stelle vorgetragen hatte[2]) und in dem zwei Beweise der Mutakallimun zu einem verbunden sind[3]), erhebt Maimonides einen Einwand, der, wie es scheint, bereits dem Saadia vorgeschwebt hatte. Nach der Ansicht des Maimonides nämlich wäre dieser Beweis nur unter Voraussetzung der kalamistischen Atomenlehre zutreffend. Nimmt man an, daß die gesamte Schöpfung aus gleichartigen Atomen gebildet ist, dann allerdings ist die Annahme einer Wesensverschiedenheit zwischen den einzelnen Teilen der Schöpfung und mithin auch die zweier Weltschöpfer ausgeschlossen. Da es aber nach der Ansicht der Philosophen eine besondere Materie für die Welt des Entstehens und Vergehens und eine besondere für die Welt der Sphären geben soll, so ließe sich auch der Dualismus aufrechterhalten, indem man nämlich den beiden Göttern ganz verschiedene Wirkungskreise zuwiese und, wie es die Dualisten wirklich täten, auf den einen die Schöpfung und Leitung der unteren und auf den anderen die Schöpfung und Leitung der oberen Welt zurückführte. Daß dieser Annahme gemäß einem jeden der beiden Schöpfer irgendwelche Einwirkung auf die Welt des anderen versagt sei, dürfte noch durchaus als kein Zeichen der Ohnmacht angesehen werden. Ist es einmal in der Natur eines jeden dieser beiden Schöpfer begründet, daß ihm nur die Einwirkung auf die eigene Welt, nicht aber auf die des anderen gestattet ist, so ist eben ein Hinausgreifen über die eigene Welt eine Unmöglichkeit; das Unmögliche nicht möglich machen zu können, ist aber keineswegs ein Beweis von

שאחד מהם עושה כלו, והשני גם כן עושה כלו יהיה זה חבל כי העושה את כלו לא נשאר לשני מה יעשה. So findet sich dieser Beweis auch bei Bachja, Herzenspflichten I, 7. VII, bei Aaron ben Elia, Ez Chajim, S. 78 und bei Maimonides, More I, cap. 75 V (Guide I, S. 447).

2) Emunoth II, 43.

3) Emunoth I, 26.

4) More I, cap. 75, I und V.

Ohnmacht[1]). An die Möglichkeit eines solchen Einwandes hat wahrscheinlich schon Saadia gedacht, wenn er bei der Erörterung des Dualismus im ersten Abschnitt des Emunoth die Bemerkung macht: „Stellen wir uns aber vor, daß der eine von ihnen diesen Teil, der andere jenen Teil geschaffen habe, so hätte doch jedes einzelne von den geschaffenen Dingen immer nur einen Schöpfer, und es hätte kein anderer an ihm mitgewirkt[2])." Wenn wir jedem der beiden Schöpfer, meint Saadia, einen besonderen Bereich für sich anweisen, ihn aber vom Bereich des anderen ausschließen, so ist damit der Grundgedanke der dualistischen Anschauung schon durchbrochen, denn dieser besteht eben darin, daß die beiden Urprinzipien bei jedem einzelnen Schöpfungsakt miteinander in Konkurrenz treten. Die historische Angabe des Maimonides, daß die Dualisten in der Tat den beiden Urprinzipien verschiedene Schöpfungsbereiche zugewiesen hätten, scheint demgemäß mit Saadias Auffassung des Dualismus im Widerspruch zu stehen.

Die Hinneigung Saadias zum Kalam hat jedoch Maimonides nicht daran verhindert, sich den Ansichten seines großen, wie auf allen Gebieten der jüdischen Wissenschaft, so auch auf dem der jüdischen Religionsphilosophie grundlegenden Vorgängers in vielen Punkten anzuschließen. Wir eröffnen unseren Nachweis mit einer Ansicht, die von Saadia gleich in der Einleitung zu seinem Emunoth vorgetragen wird. Die philosophische Spekulation, so führt er dort aus, so wertvoll sie auch für die Befestigung des Glaubens an die Wahrheit der Religionslehren sein mag, macht trotz ihrer Übereinstimmung mit diesen doch die übernatürliche Offenbarung nicht entbehrlich, schon aus dem Grunde nicht, weil sie sich dem Ziel der Erkenntnis nur in allmählichem Fortschritt zu nähern vermag, wir demnach ohne die Offenbarung, solange wir das Ziel nicht vollständig erreicht haben, des wahren Glaubens entraten würden. Dazu kommt noch, daß viele das Ziel überhaupt nicht erreichen würden, weil es ihnen entweder an der Fähigkeit oder an der Ausdauer fehlt, die philosophische Spekulation zu Ende zu führen, oder weil sie sich durch die in ihnen aufsteigenden

1) More I, cap. 75, I (Guide I, S. 441—42).

2) Emunoth I, 27. Vgl. Guttmann, Saadia, S. 99 A. 2.

Zweifel verwirren lassen. Darum hat Gott dem Menschen die für ihn notwendigen Wahrheiten durch die Offenbarung mitgeteilt, so daß auch die der philosophischen Befähigung Entbehrenden, ja sogar Weiber und Kinder sie sich anzueignen vermögen[1])." Weiter gibt Saadia unter anderen folgende Ursachen an, die zum Unglauben führen und vom Glauben an die Wunder, wie vom Forschen über die Glaubenssätze, abziehen. Die Schwierigkeit, mit welcher die menschliche Natur sich zu einer Anstrengung versteht, wie sie deshalb ängstlich vor den die Glaubenssätze bestätigenden Beweisen zurückweicht, indem die Menschen die Wahrheit für schwierig oder für bitter erklären. Der Hang des Menschen, seine Begierde nach Essen und Trinken, seine Sinnlichkeit und Erwerbssucht zu befriedigen. Die Abneigung gegen das Durchdenken und der geringe Grad von Besonnenheit beim Zuhören oder Nachdenken[2]). Diese Ausführung findet sich ihrem Grundgedanken nach, wenn auch scheinbar nur in methodologischer Anwendung, auch bei Maimonides. Als Gründe, die es verbieten, den Unterricht mit den metaphysischen Dingen zu beginnen und sie dem Volke darzubieten, führt er folgende an: 1. die Schwierigkeit, die Feinheit und die Tiefe des Gegenstandes, 2. die Unfähigkeit, die dem Menschen im allgemeinen zu Anfang anhaftet, 3. die Länge der vorbereitenden Studien. Die Menschen haben wohl das Verlangen, die erhabensten Punkte zu erreichen, aber die vorbereitenden Studien langweilen sie, und sie geben sie auf. Vorbereitender Studien bedarf es aber auch wegen der Zweifel, die dem diesen Spekulationen sich Hingebenden aufstoßen und nur auf Grund dieser vorbereitenden Studien gelöst werden können. Auch zur Spekulation veranlagte Menschen würden ohne Tradition der Gefahr ausgesetzt sein, zu sterben, bevor sie alle vorbereitenden Studien beendet hätten und zur Erkenntnis der wichtigsten Wahrheiten, z. B. vom Dasein eines Gottes, von Gottes Weltherrschaft u. a. gelangt wären. 4. Die natürliche Veranlagung des Menschen, z. B. die geistige Vervollkommnung, welche die sittliche Vervollkommnung

1) Emunoth, Einleit., S. 12. Vgl. Bachja, Herzenspflichten III, 1 ed. M. E. Stern (Wien 1856), S. 128.

2) Emunoth, Einleitung, S. 13—14.

zur Voraussetzung hat. 5. Die Beschäftigung mit den Dingen, die sich auf die Bedürfnisse des Körpers beziehen[1]). Von Maimonides ist diese Argumentation auf Thomas von Aquino übergegangen und eine der grundlegenden Anschauungen der thomistischen Theologie geworden[2]).

Sonst ein Gegner der alles Tatsächliche in der Bibel in willkürliche Gedankensymbole verflüchtigenden allegorischen Schriftauslegung[3]), stellt Saadia den Kanon auf, daß man in vier Fällen berechtigt sei, den einfachen Wortsinn der Schrift zu verlassen und zu einer im hebräischen Sprachgebrauch begründeten metaphorischen Auslegung seine Zuflucht zu nehmen. Und zwar soll dies dann geschehen, wenn eine Schriftstelle ihrem Wortsinn nach entweder mit der sinnlichen Wahrnehmung oder mit unserer Vernunfterkenntnis oder mit einer anderen Schriftstelle, oder endlich mit der Traditionslehre im Widerspruch stände[4]). Dieser Ansicht schließt sich, wie fast alle jüdischen Religionsphilosophen, auch Maimonides an[5]). So ist auch die von Saadia hypothetisch hingestellte Deutung von Jesaia 11, 6, wonach der dort verkündete Friedensschluß zwischen den Tieren bildlich aufzufassen und so zu verstehen sei, daß in der messianischen Zeit die bösen Menschen mit den guten friedlich zusammenleben und ihnen keinen Schaden zufügen würden[6]), von Maimonides akzeptiert worden[7]). Wie die Erzählung von der Eselin Bileams von Saadia so erklärt wird, daß

---

1) More I, cap. 34. Vgl. Mischne Thora, Jesode ha-Thora IV, 13.

2) Vgl. Guttmann, Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum und zur jüdischen Literatur (Göttingen 1891), S. 34, 37 und in dem vorliegenden Werke: Moses ben Maimon, sein Leben, seine Werke und sein Einfluß, Bd. 1 (Leipzig, 1908), S. 176 bis 178.

3) Emunoth VII, 112.

4) Emunoth, Einleitung, S. 10, V, 93, VII, 109, Hiobkommentar (Oeuvres complètes B. V, Paris 1899), Einleitung, S. 7.

5) Mischnakommentar, Einleitung zu Sanhedrin X, 7.

6) Emunoth VIII, 127—128.

7) More III, cap. 11 (Guide III, S. 65); מאמר תחיית המתים (Kobez II), S. 9 col. d. An der zweiten Stelle bemerkt M., die bildliche Auffassung der Jesaianischen Verse und deren Deutung auf das friedliche Zusammenleben der Menschen finde sich schon bei Mose ibn Gikatilla, Jehuda ibn Balam und anderen Schrifterklärern.

nicht sie selbst, sondern an ihrer Stelle ein Engel gesprochen habe[1]), so wird diese Erzählung bekanntlich von Maimonides der Wirklichkeit entrückt und als eine prophetische Vision gedeutet[2]).

Bei der Untersuchung über die Bedeutung der in der Schrift und im allgemeinen Sprachgebrauch auf Gott angewandten Ausdrücke gelangt Saadia zu dem schon von dem Alexandriner Philo aufgestellten Satze, daß wir, wenn wir uns auf den Gebrauch der im eigentlichen Sinne auf Gott anwendbaren Ausdrücke beschränken wollten, von ihm nichts weiter als das bloße Sein aussagen dürften[3]). Zu dieser Ansicht, die sich auch bei den Arabern[4]) und bei mehreren anderen der nachsaadianischen Religionsphilosophen[5]) findet, bekennt sich auch Maimonides. Von Gott, sagt er, können wir nichts anderes erfassen, als daß er ist, nicht aber, was er ist[6]).

In einem den zweiten Abschnitt des Emunoth, die Darstellung der Gotteslehre, abschließenden Hymnus preist Saadia die beseligende, religiös und sittlich erziehliche Wirkung, die die wahre Gotteserkenntnis auf die menschliche Seele ausübe. Der wahrhaft Gläubige, so führt er hier unter anderem aus, lobt und preist Gott schlicht und verständlich, nicht überschwänglich und mit Widersinn. Er wird Gott nicht damit zu rühmen glauben, daß er behauptet, Gott könne fünf zu mehr als zehn machen, ohne etwas hinzuzufügen, er könne die Welt durch die Höhlung eines Ringes hindurchziehen, ohne jene zu verengen oder diesen zu erweitern, oder er könne das verstrichene Gestern wieder zurückbringen, denn dies alles ist nichtig. Daß Gott keine Macht über das Unmögliche

1) Abraham ibn Esras Pentateuchkommentar zu Gen. 3, 1.

2) More II, cap. 42 (Guide II, S. 322).

3) Emunoth II, 50. Vgl. über Philo Zeller, Philos. d. Griechen III³, S. 403 A. 4 u. 5 und über die gleiche Lehre bei Plotin, S. 544 A. 2.

4) Vgl. die Nachweisungen bei Goldziher, Kitab ma'ânî al nafs, S. 12.

5) Bachja, Herzenspflichten I, cap. 4; Gabirol, Fons vitae (ed Bäumker) I, pag. 6, 16 ff. (Falaquera's Auszug I, § 5), V pag. 301, 15 ff. (V § 30), V pag. 322, 7 ff. (V § 55), Königskrone v. 34 (Sachs Religiöse Poesie der Juden in Spanien), Falaquera, More ha-More, S. 29; Abraham ibn Daud, Emunah Ramah, S. 56 (deutsche Übers., S. 71); Kaufmann, Theologie des Bachja, S. 87, 88, Attributenlehre, S. 445.

6) More I, cap. 58, 59 (Guide I, S. 241, 247, 252).

hat, damit wird ihm keine Unvollkommenheit zugeschrieben. Gottes Macht erstreckt sich über alle Dinge, das Unmögliche aber ist kein Ding, denn es ist etwas Widersinniges, ein Unding. Die Frage, ob Gottes Macht sich auch auf das Unmögliche erstrecke, wäre daher gleichbedeutend mit der Frage, ob sie sich auf das Unding erstrecke[1]). In gleichem Sinne entscheidet sich auch Maimonides in dieser auch von den Arabern erwogenen Frage[2]), indem er es als keine Beschränkung der göttlichen Allmacht will gelten lassen, daß ihr das Unmögliche nicht möglich sei, daß sie konträre Gegensätze nicht in einem Subjekt vereinigen, daß Gott sich nicht verkörperlichen, nicht seinesgleichen schaffen und nicht ein Viereck bilden könne, dessen Seite der Diagonale gleich sei[3]).

Der von der christlichen Theologie angenommenen Identität des Wortes Gottes mit dem Logos widersprechend, erklärt Saadia, wenn es in der Schrift heiße, Gott habe die Dinge durch sein Wort oder durch den Hauch seines Mundes geschaffen, so sei damit gemeint, daß er die Dinge mit einem Mal, nicht in einem bestimmten Zeitmaß und nicht eines nach dem anderen geschaffen habe[4]). Dieser Ansicht von der gleichzeitigen Erschaffung aller Dinge, zu der auch der Mutazilit an-Natztâm sich bekannt hatte[5]), stimmt auch Maimonides zu. Auf die von den alten Weisen gegebene Erklärung von Jesaia 48, 13 sich berufend, lehrt er, daß

---

1) Emunoth II, 56, vgl. Einleit., S. 10, I, 25 (IV Schöpfungstheorie), VII, 107.

2) Vgl. über die hierauf bezügliche Lehre der lauteren Brüder, Dieterici, Weltseele, S. 150.

3) More III, cap. 15, Anfang. Vgl. More I, cap. 75 (Guide I, S. 442, 48) oben; More II, cap. 13 (Guide II, S. 107). Auch in diesem Punkte schließt sich Thomas von Aquino dem Maimonides an (Vgl. Guttmann, Th. v. A., S. 54, Maimonideswerk I, S. 187—88), ebenso Chasdai Crescas (Or Adonai II, 3 cap., I, III, 4 cap. 4).

4) Emunoth II, 46. Auch in seinem Jezirakommentar kommt S. mehrere Male auf diesen Punkt zurück (Vgl. Guttmann, Saadia, S. 106 A. 5), wie er ihn auch im Kommentar zur Genesis behandelt hatte (Vgl. Einleitung zum Jezirakommentar ed. Lambert, S. 27—28).

5) Schahrastani (übers. v. Haarbrücker) I, 57: „Achtens gehörte es zu seiner Lehre, daß Gott die existierenden Dinge auf einmal, so wie sie jetzt beständen, geschaffen habe . . . nur daß Gott einen Teil davon im anderen verborgen habe, so daß das Früher- oder Spätersein nur auf das Hervortreten aus den Orten ihrer Verborgenheit, nicht auf

alle Dinge zu gleicher Zeit geschaffen worden seien und sich nur allmählich voneinander geschieden hätten, wie von den Samenkörnern, die der Arbeiter in demselben Augenblicke aussät, das eine nach einem Tage, das andere nach zwei und das dritte nach drei Tagen aufgehe[1]).

In dem Quellennachweis zu der Lehre von der Wiederbelebung der Toten bemerkt Saadia, daß Jesaia 26, 19 das Wort אורות als Plural von אור auf die Vielheit von Seelenkräften hinweise, deren es, wie er im Kommentar zur Genesis gezeigt habe, sechszehn gebe[2]). Diese Anzahl von Seelenkräften kennt auch Maimonides, und zwar setzt sie sich bei ihm zusammen aus sieben Kräften der Pflanzenseele, fünf Kräften der Sinnesempfindung, dem Einbildungsvermögen, dem Begehrungsvermögen und den zwei Kräften des Denkvermögens, dem theoretischen und dem praktischen Denkvermögen[3]).

Im Zusammenhang mit der auf Aristoteles zurückgehenden Ansicht, daß die Tugend als ein Mittleres zwischen zwei wegen ihrer Einseitigkeit verwerflichen Extremen zu betrachten sei, lehrt Maimonides, daß man bei der Behandlung der krankhaften Zustände auf sittlichem Gebiete in derselben Weise vorgehen müsse wie bei der Behandlung der Krankheiten des Körpers. Wie man bei einem Körper, der in einen anormalen Zustand geraten ist, zuerst erforschen muß, nach welcher Seite hin er neigt, und dann so lange die entgegengesetzte Richtung erzwingen muß, bis der normale Zustand wiederhergestellt ist, den man fortan zu erhalten suchen muß, so wird man auch bei der Heilung der sittlichen Schäden das gleiche Verfahren anzuwenden haben. So wird es z. B. bei dem Geizigen nicht genügen, ihn zur gewöhnlichen Freigebigkeit anzuhalten; man wird ihn vielmehr so lange und so oft zur Verschwendung hindrängen müssen, bis der Hang zum Geiz in ihm überwunden ist; dann erst

---

ihr Entstehen und ihre Existenz kommt". Ebenso lehrt die sogenannte Theologie des Aristoteles (übers. von Dieterici), S. 40, 94, 142 (Plot. IV, 7, 11; VI, 7, 14; VI, 7, 3). Vgl. auch (lautere Brüder) Dieterici, Weltseele, S. 144.

1) More II, cap. 30 (Guide II, S. 234).

2) Emunoth VIII, 111.

3) Einleitung zu Abot, cap. 1. Vgl. Scheyer, Das psychologische System des Maimonides, S. 10 ff.; Rosin, Ethik des Maimonides, S. 46 ff.

wird man danach trachten müssen, ihn von der Verschwendung abzulenken und zum rechten Maß der Freigebigkeit anzuhalten[1]). Diese Ausführung geht ihrem Grundgedanken nach auf Saadia zurück. Nachdem dieser im letzten Abschnitt des Emunoth dreizehn verschiedene Lebensrichtungen dargestellt hat, die wegen ihrer einseitigen Begünstigung gewisser Strebungen und Triebe alle mehr oder minder zu verwerfen seien, zeigt er, wie eine der menschlichen Natur wirklich angemessene Lebensführung von der harmonischen Vereinigung dieser Triebe bedingt sei, indem einem jeden von ihnen das ihm gebührende, von der Wissenschaft und der Religion zu bestimmende Maß eingeräumt werde. Innerhalb der festgesetzten Grenze, so fährt er dann fort, werden wir jedem der Triebe sofern es auf erlaubte Weise geschehen kann, willfahren dürfen. Sowie aber einer über diese Grenze hinausstrebt oder seine Befriedigung auf unerlaubte Weise sucht, wird man ihn zügeln und, wenn er sich nicht zügeln läßt, durch asketische Enthaltsamkeit gänzlich unterdrücken müssen[2]).

Mit Saadia stimmt endlich Maimonides darin überein, daß durch das Gebot, sich in gewissen Zeiten, z. B. in der Zeit der Unreinheit, des Gebetes zu enthalten, das Gebet für den Menschen an Wert gewinnen, durch das Nichtbetreten des Heiligtums in solchen Zeiten die Ehrfurcht vor dem Heiligtum gesteigert werden solle[3]).

Dagegen bestreitet Maimonides im Gegenensatz zu der anthropozentrischen Anschauung Saadias die Ansicht, daß der Mensch als der Endzweck der Schöpfung zu betrachten sei[4]). Gegen Saadia polemisiert Maimonides in betreff der Begründung des Gebots der Beschneidung. Man habe behauptet, so sagt er, daß die Beschneidung

1) Einleitung zu Abot, cap. 4. Vgl. More III, cap. 46, 49 (Guide III, S. 363, 410); Rosin, S. 84 A. 2.

2) Emunoth X, 159. Vgl. Bachja, Herzenspflichten IX, 7, Dieterici (Lautere Brüder) Logik und Psychologie, S. 107. Im übrigen findet sich diese Theorie, die Parallelisierung mit den physischen Krankheiten miteingeschlossen, worauf mich Herr Professor Ignaz Goldziher gütigst aufmerksam gemacht hat, auch in der ethischen Abhandlung des Ibn. Sîna, Magmu'at al rasâil ed. Sabri al Kurdi (Kairo, 1329 H), S. 200.

3) Emunoth III, 61. Vgl. More III, cap. 47 (Guide III, S. 386 ff.).

4) Emunoth IV, 75. Vgl. More III, cap. 12, 13, 14 (Guide III, S. 68, 89, 101).

den Zweck habe, das zu vollenden, was die Natur unvollkommen gelassen habe. Wie ist es jedoch denkbar, so ist dagegen eingewendet worden, daß die Dinge von Natur so unvollkommen sein sollten, daß sie einer Vervollkommnung von außenher bedürften, zumal da man ja weiß, welchen Nutzen die Vorhaut für das betreffende Glied hat. Er meint deshalb, daß das Beschneidungsgebot nicht den Zweck habe, einer physischen Unvollkommenheit abzuhelfen, sondern den, eine moralische Unvollkommenheit zu heilen. Der wahre Zweck dieser schmerzhaften, für die Funktion des Gliedes aber durchaus unschädlichen Operation bestehe nämlich darin, die Leidenschaft und sinnliche Begehrlichkeit des Mannes zu vermindern[1]). Offenbar hat hier Maimonides die Antwort Saadias auf eine der zwölf Fragen im Auge, die, wie wir bereits bemerkt haben, von Chiwi Albalchi gegen die Autentizität der Bibel erhoben worden sind[2]). Die Stelle lautet wie folgt: „VII. Es könnte jemand, über einzelne Gebote nachdenkend, die Frage aufwerfen: wie ist es denkbar, daß der Mensch, solange sein Körper in vollkommener Unversehrtheit erhalten wird, unvollkommen sei, nachdem man aber ein bestimmtes Stück abgeschnitten hat, dadurch gerade vollkommen werden soll? Ich meine damit die Beschneidung, die ich aber in folgender Weise erkläre. Vollkommen ist ein Ding, an dem weder etwas überflüssig ist, noch etwas fehlt. Nun aber ist dieses Stück, das Gott an dem Manne geschaffen hat, überflüssig; darum wird der Mann, indem vermittels der Beschneidung das Überflüssige beseitigt wird, dadurch vollkommen.“[3])

Daß Saadia sich mit der Berechnung der Messiaszeit befaßt habe, was er selber für unstatthaft hält, entschuldigt Maimonides damit, daß Saadia in einer Zeit gelebt habe, in der die verderblichsten Anschauungen Verbreitung gefunden hätten und der Glaube an die Thora im Schwinden begriffen gewesen sei. Dagegen habe Saadia anzukämpfen gesucht und, von diesem löblichen Streben geleitet,

---

1) More III, cap. 49 (Guide III, S. 417).

2) Vgl. oben.

3) Emunoth III, 73. Vgl. Guttmann, Monatsschrift 1879. S. 294, Munk, Guide III, S. 417 A. 2.

habe er auch die Messiaszeit berechnet, um das Volk in seinem Glauben zu stärken und in seinen Hoffnungen auf die Zukunft zu befestigen[1]).

II. Maimonides und Gabirol.

An derselben Stelle, wo Maimonides von dem Einfluß handelt, den der Kalam, die Lehren der Mutakallimun und der Mutaziliten, auf einige der Gaonim und auf die Karaeer ausgeübt hätte[2]), bemerkt er weiter, daß sich seine andalusischen Glaubensgenossen alle den Philosophen angeschlossen hätten und zu deren Ansichten hinneigten, soweit diese nicht mit den Lehren der Religion im Widerspruch ständen, daß sie dagegen in keiner Beziehung in den Wegen der Mutakallimun gewandelt wären[3]). Daher zeige sich in dem Wenigen, was von ihren neueren Schriftstellern übriggeblieben sei[4]), in vieler Beziehung eine Übereinstimmung mit dem System, das er im More vortrage[5]). Wen Maimonides mit den hier genannten Andalusiern gemeint habe, das wird sich uns vielleicht aus dem weiteren Verlauf unserer Quellenuntersuchung ergeben. Auf Salomon ibn Gabirol aber kann sich diese Bemerkung nicht beziehen, denn von dessen so ganz anders geartetem, auf den Grundanschauungen des Neuplatonismus sich aufbauendem System würde der Aristoteliker Maimonides nicht sagen, daß es in vieler Beziehung mit dem seinigen in Übereinstimmung stehe. So kann auch von einer Benutzung der Gabirolschen „Lebensquelle" durch Maimonides in irgendeinem wesentlichen Punkte nicht die Rede sein. Vielleicht ist es auf eine Anregung durch Gabirol zurückzuführen, wenn Maimonides einmal

1) Sendschreiben nach Teman (Kobez II), S. 5, col. a.

2) More I, Kap. 71. Vgl. oben, S. 201.

3) Daß es auch bei Josef ibn Zaddik und bei Bachja ibn Pakuda an kalamistischen Einflüssen nicht fehlte, hat schon Munk bemerkt (Guide I, S. 339, A. 1). Auf Bachjas Hinneigung zum Kalam weist auch Josef ben Schemtob hin. Vgl. oben, S. 203, A. 2.

4) Danach hätte es in Spanien neben den uns bekannten noch viele andere religionsphilosophische Schriften gegeben, die schon zur Zeit des M. verloren gegangen wären. Merkwürdigerweise wird aber solcher Schriften in der uns erhaltenen Literatur nirgendwo Erwähnung getan.

5) Schrifterklärungen von Andalusiern werden von M. zitiert More I, Kap. 42 (Guide I, S. 149) und Kobez I, Fol. 18 col. d.

erklärt, daß die Art, wie die höchste Intelligenz oder Gott auf die Dinge wirke, am passendsten als Emanation zu bezeichnen sei und sich mit dem Ergießen des Wassers aus einem Quell vergleichen lasse[1]). Unzweifelhaft gegen Gabirol gerichtet ist der in der Einleitung zum „Buch der Gesetze" gegen die Asharotdichter ausgesprochene Tadel, daß sie sich Verstöße gegen die jüdische Gesetzeskunde zuschulden kommen ließen, weil sie Dichter und nicht talmudische Gelehrte seien und sich in ihrer Aufzählung der Gesetze blindlings von den Halachot gedolot leiten ließen[2]). Dagegen ist bei der scharfen Verurteilung der Art, wie die Dichter von den göttlichen Attributen redeten[3]), keineswegs, wie behauptet wurde[4]), an Gabirols „Königskrone" zu denken[5]).

III. Maimonides und Bachja ibn Pakuda.

Daß Maimonides die „Herzenspflichten" des Bachja ibn Pakuda gelesen hat, kann, wie wir im weiteren zeigen werden, keinem Zweifel unterliegen[6]). Allein die philosophischen oder theologischen Anschauungen, die in der ersten den „Einheitsglauben" behandelnden Pforte der Herzenspflichten zur Darstellung gelangen, sind auf Maimonides ohne jeden tiefergehenden Einfluß geblieben, was sich, wie bei Gabirol, aus dem neuplatonischen Charakter der Bachjanischen Theologie erklärt. Eine Anspielung auf eine theologische Anschauung Bachjas vermutet Munk in folgender Ausführung des Maimonides. „Nach der Ansicht aller, der alten und der modernen Philosophen, vermag die Vernunft, Gott nicht zu erfassen, und nur er allein

1) More II, Kap. 42 (Guide II, S. 101). Vgl. Fons vitae (ed. Baeumker), S. 330, 17 f. (V, § 64), S. 338, 22 f. (V, § 74); Schemtob ibn Falaquera, More ha-More, S. 93 f., Guttmann, Philosophie des Salomon ibn Gabirol, S. 46, A. 2.

2) Einleit. zum „Buch der Gesetze" (den arabischen Text hat Moise Bloch unter dem Titel: Livre des prèceptes, Paris, 1888, edirt.). Vgl. Gutachtensammlung des David b. Simri III, Nr. 645; Kaufmann, Attributenlehre, S. 450, A. 137; Guttmann, Gabirol, S. 5, A. 2.

3) More I, Kap. 59 (Guide I, S. 257).

4) Senior Sachs in Hatechija I, S. 4 f.

5) Vgl. Munk, Mélanges, S. 273, not. 2; Kaufmann, Attributenlehre, S. 450, A. 137.

6) Rapoport bestreitet allerdings, daß M. das Werk Bachjas gekannt habe (Kobak's Jeschurun I, 3, S. 44), allein mit durchaus unzureichenden Gründen.

erfaßt das, was er ist. Gott erfassen, heißt nur erkennen, daß man ihn zu erfassen nicht imstande ist. Alle Philosophen sagen: wir sind überwältigt durch seine Schönheit, und er entzieht sich uns durch die Stärke seiner Offenbarung, ebenso wie sich die Sonne unseren Augen entzieht, die zu schwach sind, sie wahrzunehmen. Sie haben sich darüber in Reden verbreitet, die hier zu wiederholen überflüssig wäre".[1]). Das findet sich allerdings auch bei Bachja[2]), aber wie es Maimonides selbst als die übereinstimmende Lehre aller Philosophen bezeichnet, in gleicher Weise auch bei den Arabern[3]) und bei mehreren der älteren jüdischen Religionsphilosophen[4]), so daß sich die unmittelbare Quelle des Maimonides nicht mit Bestimmtheit angeben läßt.

Wie bei Bachja, so findet sich auch bei Maimonides die Bemerkung, daß das menschliche Erkenntnisvermögen sich nur innerhalb gewisser Grenzen betätigen könne und auf bestimmte Objekte beschränkt sei, ebenso wie die menschlichen Sinne nur innerhalb bestimmter Wahrnehmungsgebiete und nur innerhalb gewisser Grenzen sich betätigen könnten[5]). Das ist jedoch ein so naheliegender Gedanke, daß wir diese Übereinstimmung nicht gerade auf eine Entlehnung zurückzuführen brauchen[6]).

---

1) More I, Kap. 59 (Guide I, S. 252).

2) Herzenspflichten I, 9 (ed. Stern, Wien, 1856), S. 74—79.

3) Dieterici (Lautere Brüder) Anthropologie, S. 113, Mose ibn Esra im Namen Alfarabis Zion (hebr. Zeitschrift) II, S. 122 f. Vgl. Kaufmann, Theologie des Bachja, S. 93, A. 1.

4) Jehuda Halewi, Kosari IV, 3 (ed. Cassel), S. 318, das. V, 21, S. 427; Abraham ibn Esra, Jesod More, S. 43 a. Vgl. Steinschneider, Alfarabi, S. 98 und 247. Fast wörtlich übereinstimmend findet sich diese Bemerkung bei Abraham ibn Daud, Emunah Ramah, S. 53: והעניין כמו שאמר הפילוסוף שקושי השגגו הדברים יהיה משני צדדים: אם מחולשת מדריגת מציאותם כהיולי והמקום והזמן והחולת, ואם מגודל מדרגת מציאותם, כאשר יקרה לנו אצל העיון באלוה ית', כי הוא נעלם לחזק הראיתו כמו השמש המאיר. Die Quelle dieser Lehre ist Aristoteles, Metaphysik II, Kap. 1. Vgl. auch Philo, De opificio mundi §. 70. 71, De specialibus legibus I, §. 37.

5) More I, Kap. 31—32 (Guide I, S. 107 f. S. 109 f.), Bachja, Herzenspflichten I, Kap. 10, S. 76. Vgl. Kaufmann, Die Sinne, S. 60, A. 61.

6) Ebensowenig kann ich mit Rosin (Die Ethik des Maimonides, S. 14, A. 7) in dem, was Maimonides über das Gefühl der Gottesnähe und dessen veredelnde Einwirkung auf

Unzweifelhaft auf eine Anregung durch Bachja geht eine Ausführung des Maimonides zurück, deren er sich zur Begründung seiner Theodicee bedient. Je notwendiger, so sagt er, ein Ding für die Erhaltung des Lebens ist, desto häufiger findet es sich und mit einem desto geringeren Aufwand von Mitteln ist es zu erreichen, und je entbehrlicher es ist, desto seltener findet es sich und desto höher steht es im Preise. So gehören z. B. zu den für den Menschen notwendigen Dingen: die Luft, das Wasser und die Nahrung. Am notwendigsten ist die Luft, die man nicht einen Augenblick entbehren kann, ohne zu sterben, während man ohne Wasser einen oder zwei Tage leben kann. Demgemäß ist auch die Luft am leichtesten und unentgeltlichsten zu finden. Das Wasser wieder ist viel dringender nötig als die Nahrung, denn manche Menschen können, vorausgesetzt daß sie zu trinken haben, vier oder fünf Tage ohne Nahrung leben. Demgemäß ist auch das Wasser in jeder Stadt reichlicher und wohlfeiler als die Nahrung zu haben. Ebenso verhält es sich mit den einzelnen Nahrungsmitteln. Die notwendigeren finden sich an demselben Ort leichter und wohlfeiler als die anderen[1]). Derselben Ausführung begegnen wir in gleichem Zusammenhang und in fast wortgetreuer Übereinstimmung auch bei Bachja[2]).

In seinem Mischnakommentar gibt Maimonides in der Einleitung zum Traktat Sanhedrin eine Darstellung der verschiedenen Anschauungen der Offenbarungsgläubigen über das dem Menschen aus der Befolgung der Gebote erwachsende Heil und über das Unheil, das die Übertretung der Gebote im Gefolge habe. Vom wahrhaft sittlichen Standpunkt, sagt er, muß das Gute um seiner selbst willen geübt und gefördert, das Böse um seiner selbst willen unterlassen und verhindert werden. Wenn in Talmud und Midrasch auf Lohn und Strafe hingewiesen wird und diese vielfach in sinnlicher Weise dargestellt werden, so geschieht dies gewissermaßen aus pädagogi-

den Menschen sagt (More III, Kap. 12, Anfang), eine Beeinflussung durch Bachja (VIII, 3, Nr. 10, S. 363) erblicken. Der beiden Stellen gemeinsame Grundgedanke, daß man die Scheu und Ehrerbietung, die man vor einem irdischen König empfinde, in noch viel höherem Maße vor Gott als dem König aller Könige empfinden müsse, findet sich schon in der talmudischen Literatur. Vgl. z. B. Sabbat b. fol. 74b.

1) More III, Kap. 12.

2) Herzenspflichten II, Kap. 5, S. 117 ff. Vgl. Munk, Guide III, S. 78, A. 2.

schen Gründen, um dem Verständnis der einer höheren Auffassung unzugänglichen großen Menge entgegenzukommen. Wie der Lehrer einen Knaben, den er in der Wissenschaft der Thora unterrichten will, für das Erlernen der Wissenschaft nicht dadurch gewinnen kann, daß er ihn auf die durch sie zu erreichende Vollkommenheit hinweist, da der Knabe dafür noch kein Verständnis hat, sondern in der Weise, daß er ihm zuerst irgendeine Leckerei und dann fortschreitend, wenn das mehr keinen Reiz für ihn hat, irgend etwas anderes für ihn Begehrenswertes in Aussicht stellt, bis er auf der Stufe angelangt ist, die Wissenschaft um ihrer selbst willen zu erstreben, so muß auch bei der sittlichen Erziehung des Menschen vorgegangen werden[1]). Dieses von Maimonides mit großer Sorgfalt und Feinheit ausgeführte Gleichnis findet sich in seinen Grundzügen schon bei Algazali[2]), und dann auch bei Bachja[3]), von dem es Maimonides wohl übernommen hat[4]).

IV. Maimonides und Abraham bar Chijja.

Ein Schriftsteller, dessen wesentliche Bedeutung darin besteht, daß er der westeuropäischen Judenheit und insbesondere den jüdischen Gelehrten in Frankreich die Ergebnisse der im Morgenland und im maurischen Spanien gepflegten allgemeinen Wissenschaft vermittelte[5]), hat der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wirkende Abraham bar Chijja, der Fürst genannt, in zweien seiner Schriften, dem Hegjon ha-Nefesch[6]) und dem Megillat ha-Megalle[7]), von denen die erste einen vorwiegend ethisch-paränetischen Charakter an sich trägt, die zweite der Berechnung der Messiaszeit

1) Einleitung zum Mischnakommentar Sanhedrin, Kap. 10.

2) מאזני צדק ed Goldenthal, S. 13.

3) Herzenspflichten IV , S. 234 ff.

4) Rosin, Ethik des M., S. 14, A. 7, S. 60, A. 4.

5) Steinschneider, Zeitschrift für Mathematik und Physik, 12 Bd., HÜs. an den im Register angeführten Stellen.

6) Guttmann, Die philosophischen und ethischen Anschauungen in Abraham bar Chijjas Hegjon ha-Nefesch in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Jahrg. 44, S. 193—217.

7) Guttmann, Über Abraham bar Chijjas „Buch der Enthüllung", Monatschrift Jahrg. 47, S. 446—468, S. 545—69.

gewidmet ist, sich gelegentlich auch mit philosophischen Fragen beschäftigt. Kein Denker von irgendwelcher Selbständigkeit beschränkt sich Abraham bar Chijja, der gleichfalls der Gruppe der Neuplatoniker unter den jüdischen Religionsphilosophen angehört, zumeist auf die Wiedergabe der Lehren, die von früheren jüdischen und nichtjüdischen Denkern waren aufgestellt worden. Nichtsdestoweniger ist manche dieser Lehren in der eigenartigen Prägung, die er ihr verliehen hat, auf seine Nachfolger übergegangen[1]). Auch Maimonides hat die Schriften Abraham bar Chijjas wohl gekannt, wenn wir auch dem Namen dieses in seiner Zeit hochgeschätzten Gelehrten bei ihm ebenso wenig wie dem eines anderen seiner jüdischen Vorgänger begegnen. Auf ihn zielt wohl die Bemerkung, die Maimonides in seinem Sendschreiben nach Teman macht, daß einer der spitzfindigen Gelehrten Spaniens in einem auf den Lauf der Sterne gegründeten Buche über die Endzeit die Ankunft des Messias für ein bestimmtes Jahr vorausgesagt habe, daß aber dieses Unternehmen und sein Urheber bei frommen und gelehrten Männern eine nichts weniger als günstige Beurteilung gefunden hätten[2]). Auf die der Kalenderkunde gewidmete Schrift Abraham bar Chijjas, Sepher Haibbur, bezieht sich aller Wahrscheinlichkeit nach die anerkennende Bemerkung des Maimonides, daß über diesen Gegenstand ein spanischer Gelehrter eine sehr schöne Schrift verfaßt habe, mit der sich die im Osten über denselben Gegenstand verfaßten Schriften gar nicht vergleichen ließen[3]).

Auch in einigen dem Gebiete der Religionsphilosophie angehörenden Fragen ist die Vermutung einer Anregung des Maimonides durch Abraham bar Chijja nicht ausgeschlossen. So z. B. in betreff der Lehre von der Prophetie, über die sich bei Abraham bar Chijja eine Ausführung findet, die, von ihm als die übereinstimmende Ansicht aller Weisen bezeichnet, mit der tiefsinnigen, von Maimonides aufgestellten Theorie manche Berührungspunkte dar-

1) Vgl. Monatsschrift 44, S. 201, 47 S. 452 ff.; Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur II, S. 166.

2) Kobez II, S. 6, col. 1.

3) Mischnakommentar zu Arachin II, 5. Vgl. Z. Frankel, Darke Hamischna, S. 326; Rapoport, Einleitung zu Hegjon ha-Nefesch, S. XXII.

bietet. Der Geist der Prophetie, so sagt Abraham bar Chijja, kommt über den Menschen in drei Abstufungen, von denen sich die dritte wieder in mehrere Unterabteilungen sondert. Die erste Stufe besteht darin, daß sich im Herzen des Menschen eine Stimme vernehmbar macht, von der Überzeugung begleitet, daß dies eine ihm von Gott eingegebene Wahrheit sei, ohne daß jedoch der Mensch weiß, wie sie zu ihm gelangt sei, da er keine zu ihm redende Stimme gehört hat. Auf dieser Stufe, die in der Heiligen Schrift mit dem Worte אמירה bezeichnet wird, das auch sonst häufig im Sinne einer inneren, durch keine Stimme vermittelten Rede vorkommt, schenken die Menschen, ohne eine Gestalt zu schauen oder eine Stimme zu hören, einer in ihrem Inneren sich vollziehenden Redewirkung Glauben in der Überzeugung, daß diese Wirkung durch den Heiligen Geist über sie gekommen sei[1]). Diese Stufe entspricht ungefähr der zweiten der von Maimonides aufgestellten Stufen der Prophetie[2]). Die zweite Stufe besteht nach Abraham bar Chijja darin, daß sich dem Propheten eine Stimme vernehmbar macht, ohne daß er mit seinen Augen die Gestalt eines Redenden wahrnimmt, was in der Schrift mit dem Worte דבור bezeichnet wird, das nur auf eine vermittels einer Stimme erfolgende Rede Anwendung findet. Das war auch die Stufe Israels bei der sinaitischen Offenbarung, wo es heißt, daß Israel eine Stimme von Worten gehört, aber keine Gestalt gesehen habe (Deut. 4, 12)[3]). Bei Maimonides ist es die neunte Stufe, wenn der Prophet bei einer Vision nur eine Stimme hört[4]). Dagegen bestreitet Maimonides, daß die Israeliten am Sinai zur Stufe der Pro-

---

1) מגלת המגלה (Münchener Handschrift), Fol. 204a.; Monatsschrift 47, S. 467, A. 1.

2) More II, Kap. 45 (Guide II, S. 337 f.): „Die zweite Stufe besteht darin, wenn es einem Individuum scheint, daß irgend etwas in ihn eingedrungen sei und daß ihn eine neue Kraft überkommen sei, die ihn reden macht, so daß er Weisheitssprüche oder ein Lob Gottes ausspricht, oder heilsame Ankündigungen, oder Reden, die sich auf die staatliche Führung oder auf die Metaphysik beziehen, und alles dies im wachenden Zustand, wenn die Sinne nach ihrer Gewohnheit funktionieren. Von einem solchen Menschen sagt man, daß er durch den Heiligen Geist spricht" usw.

3) Monatsschrift 47, S. 467, A. 2.

4) More II, Kap. 45 (Guide II, S. 343): „Die neunte Stufe besteht darin, wenn er in einer Vision Worte hört" usw.

phetie gelangt seien[1]). Nach ihm sind ferner die Worte אמר und דבר Synonyme, die zunächst auf die Sprache im eigentlichen Sinne, dann aber auch auf den in der Vernunft sich bildenden Gedanken angewandt werden, auch wenn dieser nicht ausgesprochen wird[2]). Die dritte Stufe ist die, wenn der Mensch ein Bild oder eine Gestalt sieht und es ihm scheint, daß diese zu ihm rede oder ihn eine Stimme vernehmen lasse. Diese in der Schrift mit den Worten ראה oder חזה bezeichnete Art der Prophetie kann dem Propheten im wachenden Zustand oder im Traum zuteil werden; sie ist die nicht mehr zu übertreffende höchste Stufe und zerfällt in mehrere Ordnungen. Die erste ist, wenn der Prophet im Wachen oder im Traum eine Erscheinung sieht, sie aber nicht zu deuten weiß; die zweite, wenn der Prophet die Bedeutung dieser Erscheinung erkennt, wie Daniel den Engel Gottes erkennt; die dritte, wenn sich der Erscheinende ihm ankündigt (Genes. 17, 1); die vierte und höchste, wenn die erscheinende Gottheit dem Propheten ihren Namen erklärt (Exod. 6, 2 u. 3) [3]). Bei Maimonides ist es die dritte Stufe, wenn der Prophet im Traum ein Gleichnis sieht und ihm in demselben Traum der Sinn dieses Gleichnisses erklärt wird[4]).

Wir heben noch zwei Punkte aus dem Gebiete der Ethik hervor. Im Gegensatz zu Bachja, der als ethisches Erziehungsmittel freiwilliges Fasten empfiehlt[5]), wird dieses von Abraham bar Chijja verworfen[6]), womit auch Maimonides übereinstimmt[7]). Wie von Abraham bar Chijja, wird auch von Maimonides die Frage erwogen, ob das Verdienst derjenigen größer sei, bei denen sich die animalische Seele der Vernunftseele völlig gebeugt und untergeordnet hat, so daß sie gar kein Verlangen nach den Dingen dieser Welt tragen,

1) More II, Kap. 32 (Guide II, S. 267).

2) More I, Kap. 65 (Guide I, S. 291).

3) Monatsschrift 47, S. 468, A. 1.

4) More II, Kap. 45 (Guide II, S. 341 f.). Die Synonyme: ראה, חזה, הביט werden nach M. eigentlich auf das Sehen des Auges, dann aber auch metaphorisch auf das Erfassen durch die Vernunft angewandt. Vgl. More I, Kap. 4, 44 (Guide I, S. 44 ff., 155).

5) Herzenspflichten IX, 5, S. 425, X, 6, S. 459.

6) Hegjon ha-Nefesch, S. 16a.

7) Einleitung zu Abot, Kap. 4, Hilchot Deot III, 1. Vgl. Rosin a. a. O., S. 16, A. 10, S. 90, A. 7.

sondern ihre Gedanken ausschließlich auf die künftige Welt gerichtet halten, oder das Verdienst derjenigen, die wohl ein Verlangen nach den Dingen dieser Welt haben, sich aber der Einsicht der Vernunftseele beugen und um der Ehre Gottes willen dieses Verlangen bezwingen und auf alle unerlaubten Genüsse verzichten[1]). Abraham bar Chijja scheint sich für die auf Aristoteles zurückgehende Ansicht[2]) zu entscheiden, daß sich derjenige ein größeres Verdienst erwerbe, der sich so in seiner Gewalt hat, daß er das Verlangen nach den Genüssen dieser Welt gar nicht empfindet, weil in ihm nicht einmal ein unlauterer Gedanke aufsteigt, während der andere nicht frei von unlauteren Gedanken ist und sie erst überwinden muß. Maimonides entscheidet sich gleichfalls für diese Ansicht in betreff der rein ethischen Gebote, wie Mord, Diebstahl u. dgl., dagegen neigt er unter Berufung auf die Weisen des Talmuds in betreff des Zeremonialgesetzes der entgegengesetzten Ansicht zu. Eine Beeinflussung durch Abraham bar Chijja ist aber hier wohl kaum anzunehmen[3]).

V. Maimonides und Josef ibn Zaddik.

Eine Beeinflussung des Maimonides durch den „Mikrokosmos" des Josef ibn Zaddik ist von vornherein als ausgeschlossen zu bezeichnen, da Maimonides in dem bekannten Brief an Samuel ibn Tibbon, den Übersetzer des More, ausdrücklich erklärt, dieses Buch nie gesehen zu haben, wenn ihm auch der Verfasser und seine Weise bekannt seien und er nicht daran zweifele, daß er in seinem Buche der Methode der lauteren Brüder gefolgt sei[4]). Wenn sich

1) Hegjon ha Nefesch S. 10a, Maimonides Einleit. zu Abot cap. 6.

2) Eth. N. VII, Kap. 1—2.

3) Vgl. Rosin (gegen Rapoport a. a. O., S. XXIII, S. 17 A., 1), Guttmann, Monatsschrift 44, S. 211, A. 2.

4) Kobez II, 28 col. d. Wie Steinschneider zuerst erkannt hat, sind die Worte: כי בלי ספק הנהיג בו מנהג בעלות החיות in unseren Ausgaben eine fehlerhafte Übersetzung des arabischen Urtextes und ist dafür mit der anderen Übersetzung (Codex der Breslauer Seminarbibliothek 92 III) zu lesen: יבלי ספק מנהגי מנהג אביאן אלצפא. Steinschneider, Katalog der Bodlejana, S. 1541, Hebr. Bibliogr. II, S. 92,2, HÜs., S. 41 A., 291; Geiger in der Zeitschrift der D. M. G. XIII, S. 491; Kaufmann, Attributenlehre, S. 335 A., 206.

bei Maimonides in gewissen Anschauungen[1]) und in einigen Schrifterklärungen[2]) eine Übereinstimmung mit Josef ibn Zaddik findet, so ist dies, wie schon Rosin bemerkt, in der Teilnahme beider Schriftsteller an der Wissenschaft und den Ideen ihrer Zeit begründet[3]).

VI. Maimonides und Jehuda Halewi.

Noch bevor der Aristotelismus als geschlossenes Gedankensystem seinen Einzug in die jüdische Religionsphilosophie gehalten hatte, war ihm in dem tiefsinnigen Dichter und Denker Jehuda Halewi ein Gegner erstanden, der mit bewundernswertem Scharfblick die Gefahr erkannte, mit der die allzu willige Anpassung des Judentums an die herrschenden philosophischen Ideen die in dem Offenbarungsglauben und in dem religiösen Empfindungsleben unserer Stammesgemeinschaft wurzelnde Eigenart seiner Lehren bedrohte. Den Anregungen folgend, die er von dem ihm gleichgestimmten arabischen Philosophen Algazali empfangen hatte, unternahm Jehuda Halewi einen Kampf gegen die Übergriffe der philosophischen Spekulation in das Gebiet der Religion, der fast drei Jahrhunderte später, als die zersetzende Wirkung, die der arabische Aristotelismus inzwischen auf das Judentum ausgeübt hatte, in ihrer vollen Wirkung zutage getreten war, von dem gleichfalls durch Algazali beeinflußten Chasdai Crescas erneuert und mit einer der gesteigerten Gefahr entsprechenden Folgerichtigkeit durchgeführt wurde[4]). Das tief religiöse Gemüt des Dichters Jehuda Halewi lehnte sich dagegen auf, daß die nüchterne Spekulation über die Macht des lebendigen Glaubens gestellt werde. Wer zu der Göttlichkeit der Thora sich bekennt, ohne mit seinem Verstand darüber zu klügeln, der steht ihm höher, als wer darüber allerlei

1) Rosin a. a. O., S. 17 f.

2) Bacher, Die Bibelexegese Mose Maimunis, S. 100, A. 3, 152, A. 3. Bacher, der jene Bemerkung des M. übersehen zu haben scheint, nimmt eine Beeinflussung durch J. b. Z. an.

3) Rosin a. a. O., S. 18.

4) Kaufmann, Attributenlehre, S. 134. Auf die Abhängigkeit Chasdai Crescas' von Algazali in der Lehre von der Möglichkeit weisen schon Isaak Abravanel im Pentateuchkommentar zu Genes. 18,20 und Abraham Schalom נחה שלום S. 212a hin. Letzterer sagt: ולא כמו שאמר חר' חסדאי, שהוא דבר לקוח מאבי חמד ויחסו לעצמו.

Klügeleien und Spekulationen anstellt[1]). Für ihn ist die „höchste Stufe", nicht wie für Maimonides und die anderen jüdischen Religionsphilosophen, die durch Spekulation erlangte Erkenntnis[2]), sondern der Glaube ohne Spekulation[3]). Der Offenbarungsgläubige sucht Gott nicht nur um des Zweckes der Erkenntnis willen, sondern auch um anderer hoher Zwecke willen, der Philosoph nur zu dem Zwecke, sich von ihm eine richtige Definition zu machen, in derselben Weise, wie er z. B. nach einer richtigen Definition der Erde strebt[4]). Der Gott Abrahams (יהוה) ist nach ihm von dem Gott des Aristoteles (אלהים) durchaus verschieden. Nach dem Gotte Abrahams sehnt sich die Seele durch Gefühl und Anschauung; der Gott des Aristoteles ist das Ergebnis der Spekulation. Jenes Gefühl treibt den von ihm Durchdrungenen zur Aufopferung aus Liebe, zum Märtyrertod; die Spekulation beweist nur, daß die Verehrung Gottes Pflicht des Menschen ist, solange sie ihm nicht schadet und unbequem wird[5]). Allein wie Jehuda Halewi nicht umhin kann trotz dieser prinzipiellen Ablehnung der Spekulation den aus der damaligen Zeitphilosophie sich ergebenden Problemen nachzugehen und zu ihnen auch als spekulativer Denker Stellung zu nehmen, so werden wir bei ihm auch manches finden, was auf die philosophischen Anschauungen des Maimonides nicht ohne Einfluß geblieben ist. Besonders zahlreich sind die Berührungspunkte zwischen ihnen in der Lehre von den Attributen Gottes. Von der gleichen Tendenz geleitet, Alles von Gott auszuschließen, was ihn in das Gebiet der Körperlichkeit herabziehen, oder ihm einen Leidenszustand und eine Veränderung zuschreiben würde, lehren beide, daß Liebe und Barmherzigkeit auf der einen und Zorn und Rache auf der anderen Seite nichts über Gottes Wesen aussagen, sondern nur solche von Gott ausgehende Wirkungen kennzeichnen, die, wenn sie von Menschen herrührten, auf diese bei ihnen mit einer gewissen Affektion und Gemütsbewegung ver-

1) Kosari II, 26, S. 136.
2) More I, Kap. 50 (Guide I, S. 180), III, Kap. 51—54 (Guide III, S. 436—462).
3) Kosari V, 1, S. 370. Vgl. Kaufmann a. a. O., S. 370, A. 10.
4) Kosari IV, 13, S. 326.
5) Kosari IV, 15, S. 332. Vgl. Rosin a. a. O., S. 19.

bundenen Eigenschaften zurückzuführen wären[1]). In Übereinstimmung mit Jehuda Halewi erklärt Maimonides den durch das Tetragramm ausgedrückten Gottesnamen, den Schem Hamphorasch, gleichsam als den Eigennamen Gottes, der als der einzige nicht von seinen Handlungen hergenommene, sondern auf sein Wesen bezügliche Name nur auf Gott allein anwendbar sei[2]). Wie Jehuda Halewi bezeichnet auch Maimonides diesen seiner Etymologie nach uns unbekannten Gottesnamen[3]) als ein Mysterium[4]), von dem wir nach Maimonides auf Grund von Exod. 3, 14 nur vermuten können, daß in ihm die notwendige Existenz Gottes zum Ausdruck kommen solle[5]).

Die erste Stufe zur Prophetie offenbart sich nach Maimonides darin, daß ein göttlicher Beistand ein Individuum geleitet, es in Bewegung setzt und zu einer tugendhaften, großen und für das Wohl einer größeren Gemeinschaft bedeutsamen Handlung ermutigt; von einem solchen Individuum sagt man, daß der Geist Gottes über es gekommen sei oder auf ihm ruhe[6]). Das berührt sich mit der Ansicht Jehuda Halewis, daß der „Heilige Geist", der den Propheten während der Zeit seiner Prophetie bekleide, auch auf dem Gesalbten ruhe, wenn er zum Priester oder König gesalbt wird, oder wenn ihm Gott seinen Beistand leistet und ihn zu irgendeiner Sache anleitet[7]). Ebenso ruht nach beiden der Heilige Geist auf dem Hohenpriester, wenn er durch Befragung der Urim und Thumim etwas Geheimes verkündet[8]). Maimonides, der den Begriff des Engels

1) Kosari II, 2, S. 86 f.; More I, Kap. 54. 61 (Guide I, S. 219 f., 268). Vgl. Kaufmann a. a. O, S. 149, A. 81, S. 156, A. 100, S. 411, A. 78.

2) Kosari IV, 1, S. 300, IV, 3, S. 303; More I, Kap. 63 (Guide I, S. 267). Vgl. Abraham ibn Esra ספר השם (ed. Lippmann), S. 3b und Pentateuchkommentar Exkurs zu Exod. 3,15.

3) More I, Kap. 61 (Guide I, S. 269).

4) Kosari IV, 3, S. 303: וסודו נסתר, More I, Kap. 62 (Guide I, S. 273).

5) More I, Kap. 63 (Guide I, S. 283). Vgl. Kaufmann a. a. O., S. 171, A. 125, S. 178, A. 130, S. 465, A. 153.

6) More II, Kap. 45 (Guide II, S. 335).

7) Kosari IV, 15, S. 332. Die Worte: או עת שיעזרנו האלהים ויישירהו בדבר מן הדברים sind bei Cassel unübersetzt geblieben.

8) Kosari a. a. O., More II, Kap. 45 (Guide II, S. 338).

im weitesten Sinne faßt und ihn auch auf körperliche Kräfte anwendet, wenn sie zur Vollbringung eines bestimmten göttlichen Zweckes dienen, unterscheidet, einem Ausspruch des Midrasch zustimmend, zwischen Engeln von dauernder und von vorübergehender Existenz[1]). Das erinnert an Jehuda Halewi, der von solchen Engeln spricht, die für eine bestimmte Zeit und für ein augenblickliches Bedürfnis aus den feinen Elementarkörpern gebildet sind, und solchen, die für die Ewigkeit geschaffen und vielleicht mit den „geistigen Wesen" der Philosophen identisch sind[2]).

Wie Jehuda Halewi die dialektische Methode, deren sich die Anhänger des K a l a m bedienen, unter Umständen für bedenklich hält, weil sie durch die Anregung von Zweifeln und durch falsche Ansichten dem Glauben schaden kann[3]), so erblickt auch Maimonides in der sophistischen Methode, mit der die Mutakallimun die Erschaffenheit der Welt beweisen wollen, eine schwere Gefahr, da durch die Aufdeckung der Nichtigkeit ihrer Beweise der Glaube an das dadurch zu Beweisende erschüttert werden muß[4]). Neben den u n m i t t e l b a r von Gott ausgehenden Wirkungen unterscheidet Maimonides in Übereinstimmung mit Jehuda Halewi n a t ü r l i c h e, d. h. durch das Naturgesetz bedingte, vom f r e i e n W i l l e n des Menschen ausgehende und a c c i d e n t i e l l e oder oder durch einen Zufall herbeigeführte Wirkungen[5]). Mit Jehuda Halewi, nach dem die menschliche Willensfreiheit selber zu den Mittelursachen gehört, die in einer ununterbrochenen Verkettung bis zur ersten Ursache hinaufführen[6]), berührt sich Maimonides, wenn er auch die freien Wahlhandlungen des Menschen insofern als einen Ausfluß des göttlichen Willens betrachtet, als das Gesetz der menschlichen Natur, nach eigener Wahl seine Handlungen zu

1) More II, Kap. 6 (Guide II, S. 71 f.).

2) Kosari IV, 3, S. 317. Vgl. Schmiedl, Studien über jüdische Religionsphilosophie, S. 80, A. 1, S. 82, A. 4. Über eine ähnliche Ansicht des Abraham ibn Esra vgl. weiter.

3) Kosari IV, 16, S. 408.

4) More II, Kap. 16 (Guide II, S. 128). Vgl. More I, Kap. 76 (Guide I, S. 458 f.).

5) Kosari V, 20, S. 416, More II, Kap. 48 (Guide II, S. 362). Vgl. weiter bei Abraham ibn Daud.

6) Kosari V, 20, S. 416.

bestimmen, eben von Gott bei der Schöpfung der Welt gewollt und eingeführt worden ist[1]).

VII. Maimonides und Abraham ibn Esra.

Zu den Vorgängern des Maimonides kann in gewissem Sinne auch der vielseitige und geistreiche Abraham ibn Esra, ein Landsmann und jüngerer Zeitgenosse Jehuda Halewis, gezählt werden. Zwar hat Abraham ibn Esra kein eigens der Religionsphilosophie gewidmetes Werk verfaßt; in seinen zahlreichen exegetischen Schriften und in dem die Ethik und die biblische Gesetzgebung behandelnden „Jesod Mora" werden jedoch häufig auch philosophische Fragen erörtert, über die sich Abraham ibn Esra allerdings vielfach in dunklen Andeutungen ergeht, die, nur dem Eingeweihten verständlich, dem philosophisch nicht gebildeten Leser die Ansicht des Verfassers mehr verhüllen als offenbaren sollen[2]). Daß Maimonides die exegetischen Schriften und den Jesod Mora des Abraham ibn Esra, den er einmal gelegentlich erwähnt[3]), gekannt und benutzt hat, kann in Anbetracht der zahlreichen oft im Ausdruck wie in den Gedanken hervortretenden Überein-

1) More II, Kap. 48 (Guide II, S. 363), More III, Kap. 17 (Guide III, S. 128), Kommentar zu Abot 4,22, Hilchot Teschuba II, 4. Vgl. Rosin, S. 69, A. 6. Gleich Abraham bar Chijja (vgl. oben S. 223) spricht sich auch Jehuda Halewi gegen zu vieles Fasten aus (Kosari II, 50, S. 150 f.).

2) Eine systematische Zusammenstellung der philosophischen Lehren des Abraham ibn Esra bietet David Rosin in der aus seinem Nachlaß veröffentlichten und, wie alle seine Arbeiten, durch musterhafte Gründlichkeit und Sorgfalt ausgezeichneten Abhandlung im 42. und 43. Jahrgang der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.

3) Brief an Samuel ibn Tibbon Kobez II, S. 27 col. 1. Daß das angeblich an seinen Sohn Abraham gerichtete Ermahnungsschreiben (Kobez II, S. 38 col. 1 ff.), in dem die Schriften des Abraham ibn Esra auf das Überschwänglichste gepriesen werden, apokryph sei, hat schon Naftali Hirsch Goslar, der Verfasser der Schriften: מרומי שדה und מאמר אפשרות הטבעית vermutet, der dieses Schreiben allerdings nur aus Salomo Lorjas Vorrede zum Jam schel Schlomo Baba Kama oder Cholin zu kennen scheint (Vgl. Auerbach, Geschichte der Gemeinde Halberstadt, Anhang S. 202). Eingehender beschäftigt sich mit diesem Schreiben Jacob Emden (מטפחת ספרים II, Kap. 9), der seine Echtheit auf das entschiedenste bestreitet, erstens weil Maimonides den Abraham ibn Esra schon wegen der ihm so sehr widerstrebenden astrologischen Anschauungen nicht so uneingeschränkt gelobt hätte, und dann, weil er es für undenkbar hält, daß die in der Tat ungeheuerlichen

stimmungen nicht wohl bezweifelt werden[1]), wenn es auch in einzelnen Fällen fraglich sein mag, ob Maimonides dem Abraham ibn Esra oder einem der anderen seiner Vorgänger, bei dem sich eine ähnliche Bemerkung findet, gefolgt ist.

Um der Schwierigkeit zu entgehen, die sich aus der Annahme ergibt, daß Gottes Wissen die unendliche Vielheit der Dinge umfasse, haben, wie Maimonides bemerkt, manche Denker die Ansicht aufgestellt, daß Gottes Wissen sich nur auf die Gattungen erstrecke und die Individuen gewissermaßen vermittels der Gattungen umfasse[2]). Zu diesen Denkern, denen Maimonides zuzustimmen scheint, gehört, wie schon Gersonides bemerkt[3]), auch Abraham ibn Esra, nach dem Gott, der das All ist, das Einzelne nur weiß, insofern es zum Ganzen gehört, nicht aber in seiner Eigenschaft als Einzelnes[4]). Ähnlich verhält es sich mit der Lehre von

Schmähungen der französischen Gelehrten oder Tossaphisten, die in diesem Schreiben vorkommen, von Maimonides herrühren sollen. Aus demselben Grunde hat, wie Jacob Emden nach einer Mitteilung seines Vaters berichtet, auch Samuel Aboab, der Rabbiner von Venedig, sich gegen die Echtheit jenes Schreibens ausgesprochen. Zu derselben Ansicht sind auch Rapoport (Kobaks Jeschurun I, 3 S. 48 ff.) und Rosin (Ethik des Maimonides, S. 21, A. 9) gelangt. Mit völlig unzureichenden Gründen tritt David Kahana (אברהם אבן עזרא II, Anhang S. 82 ff.) für die Echtheit des Schreibens ein. J. A. Wertheimer, der in einer kleinen Sammlung (זכרון לראשונים ולאחרונים Jerusalem 1909) dieses Schreiben wieder abdruckt, beruft sich gegen Jacob Emden darauf, daß Josef Caspi in seiner Schrift טירת כסף (ed. Last), S. 138 eines Briefes Erwähnung tue, in dem Maimonides den Abraham ibn Esra als einen großen Gelehrten bezeichne. Das bezieht sich aber ohne Zweifel auf die Erwähnung in dem an Samuel ibn Tibbon gerichteten Briefe. Hätte Caspi, ein enthusiastischer Verehrer Abraham ibn Esras, unser Schreiben gekannt, so hätte er sich nicht auf dieses eine Wort beschränkt, sondern hätte von ihm zur Empfehlung seines Lieblingsautors den ausgiebigsten Gebrauch gemacht.

1) Vgl. Leopold Löw in Ben Chananja IV, S. 414 ff., Bacher, Bibelexegese Moses Maimunis (S. 172 ff.). Auch die Benutzung einer grammatischen Schrift des Abraham ibn Esra durch Maimonides vermutet Bacher a. a. O., S. 61, 2, 167,,2 172,10. Dagegen behauptet Maimonides in dem Responsum über die 13 Middot (Kobez I, S. 18 col. d.) noch nie gehört zu haben, daß das zweimalige Tetragramm am Anfang der 13 Middot doppelt zu zählen sei, während dies von Abraham ibn Esra in seinem längeren Exoduskommentar zur Stelle tatsächlich geschieht (Bacher, S. 66, A. 3).

2) More III, Kap. 20 (Guide III, S. 148).

3) Milchamot Adonai III,6 Ende.

4) Pentateuchkommentar zu Genes. 18,21: שהכל ידע את החלק על דרך כל ולא על דרך חלק. Vgl. Rosin, Monatsschrift 42, S. 52 f.

der göttlichen Vorsehung. Wie nach Abraham ibn Esra eine unmittelbare Einwirkung der über alles Einzelne und Vergängliche erhabenen Gottheit nur da stattfindet, wo ein unmittelbares Wissen angenommen werden kann, also in bezug auf die Engel und diejenigen menschlichen Seelen, die, wie Abraham und Moses, ungeachtet ihres irdischen Leibes ihre ursprüngliche Engelgestalt mehr oder minder wiedererlangt haben, dann auf die Frommen und Gerechten überhaupt und auf die in ihrer sittlichen Höhe dastehende Gesamtheit Israels[1]), so erstreckt sich auch nach Maimonides die göttliche Vorsehung nur auf diejenigen menschlichen Individuen, denen sich irgendein Erguß der göttlichen Intelligenz mitgeteilt hat, und zwar in dem Maße, als sie an dieser Intelligenz teilhaben[2]). Gleich Abraham ibn Esra bestreitet auch Maimonides die Realität der dem Propheten erscheinenden sinnlichen Gestalten. Als schlagende Beispiele solcher nur in der Phantasie des Propheten sich abspielenden Vorgänge führen beide an das Jes. 20,3 Berichtete, das, wenn es wirklich geschehen wäre, als sinnlose Handlung erschiene, und den an Hosea (1, 2) ergangenen Befehl und die sich daran knüpfende Erzählung von seiner Verehelichung mit dem buhlerischen Weibe, was als Tatsache genommen, schweren sittlichen Anstoß erregen würde[3]). Mit Abraham ibn Esra stimmt die Bemerkung des Maimonides überein, daß der dem Propheten in einer Vision erscheinende Engel sich so auszudrücken pflege, als ob Gott selbst mit dem Propheten spräche[4]). Für Maimonides wie für Abraham ibn Esra besteht das letzte Ziel, das der Mensch auf Erden zu erstreben habe, das höchste Gut, von dem seine Glück-

1) Rosin a. a. O., S. 71.

2) More III, Kap. 17 (Guide III, S. 135).

3) Ibn Esra zu Hosea I, 2, More II, Kap. 46 (Guide II, S. 353), Bacher S. 83, A. 1. Als weiteres Beispiel führt Maimonides, mit Abraham ibn Daud übereinstimmend (Emunah Ramah, S. 73), Ezechiel 8,1—8 an, wo der im Exil weilende Prophet sich nach Palästina versetzt glaubt, was doch offenbar nur in einer Vision sein konnte, während Abraham ibn Esra sich auf Ezechiel 40,2 beruft, wo es ausdrücklich heißt, daß Gott den Propheten in einer Vision nach Palästina gebracht habe.

4) Abraham ibn Esra zu Exod 3,6: השליח מדבר בלשון שולחו More I, Kap. 27 (Guide I, S. 93).

seligkeit bedingt sei, in der Erkenntnis Gottes[1]). Die Vernunft ist nach beiden der Mittler zwischen Gott und Mensch[2]), denn auch die rechte Liebe zu Gott hat zu ihrer Voraussetzung die rechte Erkenntnis Gottes[3]). Anknüpfend an Exod. 33, 23: „Und du sollst meine Rückseite schauen, mein Antlitz aber kann nicht geschaut werden", erklären beide, daß der Mensch Gott nur aus seinem Wirken, das ist die Rückseite Gottes, nicht aber nach seinem Wesen, das ist das Antlitz Gottes, zu erkennen imstande sei[4]). Wie Abraham ibn Esra, so lehrt auch Maimonides, dem Pessimismus des großen Haufens entgegentretend, daß das Gute in der Welt das Böse überwiege und daß es deshalb der göttlichen Weisheit nicht entsprochen hätte, um des wenigen Bösen willen die Welt unerschaffen zu lassen[5]). Und wie in Welt überhaupt, so bildet nach der übereinstimmenden Ansicht beider auch im Bereiche der menschlichen Handlungen das Böse nur ein Mindermaß im Verhältnis zum Guten[6]). Mit Abraham ibn Esra teilt Maimonides die Ansicht, daß der ethische Wert der menschlichen Handlungen, auch der in der Schrift verordneten Gebote, in der sie begleitenden Gesinnung und ihr letzter Zweck in der Anleitung zur Gotteserkenntnis bestehe[7]). Im Zusammenhang damit steht

---

1) Rosin, Monatsschrift 42, S. 490, 43, S. 172, A. 2, S. 238. More III, Kap. 28,54 (Guide III, S. 214, S. 461 f.).

2) Abraham ibn Esra, Einleit. z. Pentateuchkommentar III, Methode: והמלאך בין האדם ובין אלהיו הוא שכלו, Komment. zu Spr. Salom 22,21: כי השכל שליח השם, More III, Kap. 51 (Guide III, S. 435 f.). Vgl. Cohen, Charakteristik der Ethik des Maimonides im Maimonideswerk I, S. 104, A. 1 und die sehr lehrreichen Ausführungen Goldzihers in den Anmerkungen zu Kitâb má'âni al nafs, S. 41—42.

3) Jesod More VII, S. 30a, Maimonides' Buch der Gesetze Geb. 3, Jesode Hathora II., 2, Hilchot Teschuba X, 6, More III, Kap. 28,52. Rosin (Ethik des Maimonides S. 21) drückt sich mißverständlich aus, wenn er sagt, daß beide übereinstimmen „in der Deutung des Gebotes der Liebe zu Gott als Aufforderung zur Erkenntnis Gottes".

4) Abraham ibn Esra zu Exod. 33,23, Jesod More XII, S. 43a, More I, Kap. 37, 38 (Guide I, S. 139, S. 141).

5) Jesod More VII, S. 286, More III, Kap. 12 (Guide III, S. 66 f.).

6) Jesod More a. a. O.; More III, Kap. 12 (Guide III, S. 73 f.). Vgl. Rosin, Monatsschrift 43, S. 177 f.

7) Rosin a. a. O., S. 89E, S. 178 ff., More III, Kap. 51, 53, 54 (Guide III, S. 440, 453, 464).

es, daß von beiden eine vernünftige Begründung der biblischen Gebote, soweit sie uns erreichbar ist, gefordert wird unter Berufung auf den Schriftvers (Deut. 4, 6): „Denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht in den Augen der Völker, die, wenn sie diese Satzungen hören, sagen werden: nur ein weises und einsichtiges Volk ist diese große Nation.“[1]) Einer der Zwecke, die durch die Beobachtung der Gebote erreicht werden sollen, ist nach beiden die Heiligung des Menschen, wie z. B. die Heiligung des ehelichen Lebens, wie sie Exod. 19, 10 gemeint ist[2]). Allein wenn wir auch den Grund der Gebote, z. B. der Opfergesetze, im allgemeinen zu erkennen imstande sind, so sind wir doch nicht immer imstande, den Grund für die besonderen Bestimmungen, z. B. für die Wahl der Opfertiere, die Behandlung der einzelnen Opferteile u. dgl., anzugeben[3]).

VIII. Maimonides und Abraham ibn Daud.

Wie die von Maimonides gegebene Charakteristik der andalusischen Denker, daß sie sich alle den Philosophen angeschlossen hätten und zu deren Ansichten hinneigten, soweit diese nicht mit den Grundlehren der Religion im Widerspruch ständen, daß sie dagegen in keiner Beziehung in den Wegen der Mutakalimun gewandelt wären[4]), auf keinen seiner uns bekannten Vorgänger in dem Maße wie auf Abraham ibn Daud zutrifft, so dürfte auch die von Maimonides selber zugestandene Übereinstimmung seiner im More vorgetragenen Lehren mit denen der jüdischen Andalusier bei keinem in dem Umfange wie bei Abraham ibn Daud nachzuweisen sein[5]).

1) Abraham ibn Esra zu Deut. 4,6, Jesod More VIII, S. 30b. Vgl. Rosin (Ethik des Maimonides), S. 21, Monatsschrift 43, S. 90.

2) Jesod More X, S. 35a., More III, Kap. 33 (Guide III, S. 263). Vgl. Bacher a. a. O., S. 103, A. 1.

3) Abraham ibn Esras kurzer Kommentar zu Exod. 23,20 (nicht Jesod More, Kap. VII, wie Rosin, Ethik des Maimonides, S. 21, A. 7 und Bacher a. a. O., S. 99, A. 4 angeben), More III, Kap. 26 (Guide III, S. 209). Über andere Übereinstimmungen in der Erklärung von Schriftstellen vgl. Bacher a. a. O., S. 61, A. 2, 69, A. 1, 131, A. 5, 132, A. 2, 133, A. 5 u. 6, 137, A. 5, 145, A. 7, 156, A. 3.

4) Vgl. oben S. 216.

5) Vgl. meine Abhandluug in der Festschrift (Judaica) zu Hermann Cohen's 70 Geburtstag S. 136 ff.

Im Gegensatz zu Salomon ibn Gabirol, Bachja ibn Pakuda, Abraham bar Chijja, Josef ibn Zaddik und Abraham ibn Esra, die alle zwar einzelne Elemente der aristotelischen Philosophie aufgenommen haben, in ihren Grundanschauungen aber mehr oder minder dem Neuplatonismus huldigen, und zu Jehuda Halewi, der es prinzipiell ablehnt, die Lehren des Judentums irgendeinem philosophischen System anzupassen, darf Abraham ibn Daud als der erste Aristoteliker unter den jüdischen Religionsphilosophen bezeichnet werden. Mit einer umfassenden, auch auf die ferner liegenden naturwissenschaftlichen Schriften sich erstreckenden Kenntnis des Aristoteles ausgestattet, entwickelt Abraham ibn Daud in der Darstellung der dunkelsten und schwierigsten Probleme der peripatetischen Philosophie einen so ungewöhnlichen Scharfsinn, daß ihn ein so ausgezeichneter Kenner dieser Philosophie wie Chasdai Crescas mit den hervorragendsten Kommentatoren des Aristoteles auf eine Linie stellt[1]). Ebenso vertraut wie mit den Schriften des Aristoteles ist Abraham ibn Daud mit denen der arabischen Aristoteliker, die er so hoch stellt, daß er sie mit demselben Ehrennamen, den er an einer Stelle auch dem Aristoteles beilegt[2]), gewöhnlich als „die wahren Philosophen" oder als „die Männer der wahren Spekulation" bezeichnet[3]). Auf der Grundlage der arabisch-aristotelischen Philosophie baut sich auch das religionsphilosophische System auf, das Abraham ibn Daud in seinem Buch vom „Erhabenen Glauben" zur Darstellung bringt; in ihm besitzen wir den ersten Versuch, die Grundanschauungen der aristotelischen Philosophie den Lehren des Judentums anzupassen und so zu einer Übereinstimmung zwischen Religion und Wissenschaft zu gelangen. In seinem Standpunkt als Aristoteliker wie in seiner Tendenz, die Lehren des Judentums mit denen der arabisch-aristotelischen Philosophie in Einklang zu bringen, mit Abraham ibn Daud übereinstimmend, ist Maimonides, wie wir zeigen werden, in wesentlichen Punkten durch Abraham ibn Daud beeinflußt worden; ja, der berühmte Verfasser des More hat es nicht

1) Chasdai Crescas, Or Adonai, Anfang des ersten Abschnittes. Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo (Göttingen, 1879), S. 14.

2) Emunah Ramah (ed. Weil, Frankfurt a. M., 1852), S. 42, deutsche Übers., S. 53.

3) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 15, A. 6.

verschmäht, sich zuweilen die Ausführungen seines Vorgängers nicht nur ihren Grundgedanken nach, sondern bis in ihre einzelnen Züge anzueignen[1]).

Schon auf die Form der Darstellung und auf die Verteilung des Stoffes im More ist vielleicht das Vorbild des Emunah Ramah nicht ohne Einfluß geblieben. Wir halten es wenigstens für kein zufälliges Zusammentreffen, daß das Werk des Maimonides gleich dem des Abraham ibn Daud in die Form einer an einen jüngeren Freund gerichteten Epistel gekleidet ist[2]), und ebensowenig, daß jedes der beiden Werke in drei Hauptabschnitte zerfällt, in die auch der Stoff in vielfach übereinstimmender Weise verteilt ist, wenn sich auch Maimonides selbstverständlich an sein Vorbild nicht geradezu gebunden hat[3]). Diese Vermutung einer gewissen Abhängigkeit auch in der äußeren Form wird an Wahrscheinlichkeit gewinnen, wenn wir uns durch den folgenden Nachweis davon überzeugen, wie zahlreich und bedeutsam die Anregungen sind, die Maimonides in sachlicher Beziehung dem Werke des Abraham ibn Daud zu verdanken hat.

Wie für Abraham ibn Daud, so besteht auch für Maimonides der letzte Zweck aller menschlichen Erkenntnis in theoretischer Beziehung in der Erkenntnis Gottes. Die Beschäftigung mit den anderen Wissenschaften, wie z. B. mit der Mathematik und der Logik, so notwendig und unerläßlich sie als Vorbereitung für die Gotteserkenntnis sein mag, hat doch an sich keinen Selbstzweck und ist nur insofern von Wert, als sie zur Erreichung der Gotteserkenntnis beiträgt[4]). Mit Abraham ibn Daud stimmt Maimonides

---

1) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 9. Vgl. auch Cohen, a. a. O., S. 79.

2) Derselben Einkleidung bedient sich allerdings auch Josef ibn Zaddik in seinem „Mikrokosmos".

3) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 11, A. 2.

4) Emunah Ramah, S. 45, deutsche Übers., S. 57, Guttmann, a. a. O., S. 23, 116, More I, Kap. 34 (Guide I, S. 119), II. Kap. 23 (Guide II, S. 181), III, Kap. 28, 51 (Guide III, S. 214, 435), Maimonides Einleitung zu Abot, Kap. 5. An der letztangeführten Stelle heißt es: ומה שאין תועלת לו בתכלית החוא כשאלת החשבון וספר החרוטים והתחבולות להרבות משאלות אל ההנדסה ומשיכת המשקלים והרבה כיוצא באלו, יהיה תכונה לחדד השכל והרגל חכח השכלי בדרכי המופת, עד שיגיע לו לאדם קנין ידיעת החקש המיופתי מזולתו ויהיה לו זה דרך שיגיע בה לידיעת אמת מציאות יח'. Hier schwebt Maimonides wohl folgende

darin überein, daß eine positive Erkenntnis des göttlichen Wesens dem Menschen versagt sei. Im wahren und eigentlichen Sinne können Gott nur negative Attribute beigelegt werden. Negative Bestimmungen mögen aber wohl genügen, uns vor irrtümlichen Vorstellungen zu bewahren; niemals kann jedoch durch sie allein eine positive Erkenntnis erlangt werden[1]). Unsere Erkenntnis Gottes beschränkt sich daher auf die Erkenntnis vom Dasein Gottes und auf die Erkenntnis von der Unerkennbarkeit seines Wesens[2]). Wie die Sonne, so sagen beide, sich eines von arabischen und jüdischen Philosophen häufig angewandten Vergleiches bedienend[3]), durch die Kraft, mit der sie in die Erscheinung tritt, auf das menschliche Auge eine blendende Wirkung ausübt, so bleibt uns auch Gott gerade wegen der Macht und Gewalt seiner Erscheinung unerkennbar[4]). Von allen in der Schrift vorkommenden Gottesnamen, so führen beide übereinstimmend aus, diente nur das Tetragramm in seiner eigentlichen, uns aber verloren gegangenen Aussprache als ausschließliche Bezeichnung des göttlichen Wesens. In der bei uns üblichen Aussprache (Adonai) jedoch wird dieser Name auch auf

---

Stelle bei Abraham ibn Daud vor, Emunah Ramah, S. 45: ומהם מי שכללה זמנו במספר ובמעשים הזרים, כמו האיש אשר רצה לבשל חמשה עשר רבעי תרדוש עד שובו אל השליש .... יהדומים לאלה החבלים, אשר באולי לא יקדו לעולם, ויחשבו שבהם ישובחו בחכמת המספר, וכן בדברים פרטיים מחכמת התשבחת ואמנם התכרחיו בהם באמת מה שמביא אל חכמת התכונה לבד.

1) Emunah Ramah, S. 51, deutsche Übers., S. 65; More I, Kap. 58, 59 (Guide S. 241, 252).

2) Emunah Ramah, S. 56, deutsche Übers., S. 71; More I, Kap. 58, 59 (Guide I, S. 241, 252). Diese Lehre, bis zu dem Alexandriner Philo hinaufreichend, kehrt bei den arabischen und jüdischen Philosophen häufig wieder (vgl. oben, S. 211). Die Fassung, die ihr Abraham ibn Daud gegeben hat, kommt aber der des Maimonides am nächsten.

3) Vgl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud, S. 132, A. 1. Die dort gegebenen Nachweise lassen sich noch erheblich vermehren.

4) Emunah Ramah, S. 53, deutsche Übers., S. 67; More I, Kap. 59 (Guide I, S. 252). Ähnlich auch bei Bachja, Herzenspflichten I, Kap. 9 (ed. Stern, Wien, 1856), S. 74—79, Jehuda Halewi, Kosari IV, 3, V, 21, Abraham ibn Esra, Jesod More, S. 43 a; Dieterici (Lautere Brüder), Anthropologie d. Araber, S. 113, Mose ibn Esra im Namen des Alfarabi in Zion (Hebr. Zeitschrift) II, S. 122—123. Vgl. Steinschneider, Alfarabi, S. 98, 247, Kaufmann, Theologie des Bachja, S. 93, A. 1. Auch hier kommt die Fassung bei Abraham ibn Daud der des Maimonides am nächsten.

die Engel angewendet[1]). Wie Abraham ibn Daud weist auch Maimonides die Ansicht der „Philosophen" zurück, daß die Ausdehnung der göttlichen Vorsehung auch auf die sublunarische Welt oder gar auf die singulären Dinge in ihr mit der Lehre von der Wesenseinheit Gottes unvereinbar sei, weil durch die Vielfältigkeit der gewußten Dinge eine Vielfältigkeit auch in das Wissen und in das mit ihm identische Wesen Gottes hineingetragen würde. Diese Schlußfolgerung, so meinen beide, beruht auf einer irrtümlichen Gleichstellung des göttlichen und des menschlichen Wissens, während in Wirklichkeit das göttliche Wissen von dem menschlichen durchaus verschieden sei und, wie Maimonides sagt, mit diesem nur den Namen gemein habe[2]).

Auf arabisch-aristotelischer Grundlage beruht bei Maimonides wie bei Abraham ibn Daud die Darstellung der Theorie von den Bewegungen und der Beseeltheit der Himmelskörper. Daraus erklärt sich ihre Übereinstimmung in vielen Punkten dieser Lehre, wenn auch die ziemlich dürftige Dastellung des Abraham ibn Daud keinen Vergleich aushält mit der tiefen und gründlichen Behandlung bei Maimonides, der neben den einschlägigen Schriften des Alfarabi und des Ibn Sîna auch die auf diesem Gebiete ziemlich reichhaltige zeitgenössische Literatur zum Gegenstand eingehender Studien gemacht hat[3]). Auch in den Belegen für die Schriftgemäßheit dieser Lehre stimmt Maimonides mehrfach mit Abraham ibn Daud überein[4]).

Auch in betreff der Lehre von der Prophetie finden sich mannigfache Berührungspunkte, die auf eine Beeinflussung des Maimonides durch Abraham ibn Daud schließen lassen. Wie nach Abraham ibn Daud von einer Prophetie im strengen Sinne des Wortes nur da die Rede sein kann, wo die göttliche Mitteilung sich auf wichtige Angelegenheiten der Gesamtheit bezieht, wogegen solche Mitteilungen, die minder wichtige Angelegenheiten, oder gar nur die eines Individuums betreffen, kaum als Prophetie anzusehen

1) Emunah Ramah, S. 83, deutsche Übers. S. 105; More I, Kap. 61 (Guide I, S. 268).

2) Emunah Ramah, S. 87, deutsche Übers., S. 110; More III, Kap. 16, 20 (Guide III, S. 109, 147).

3) Vgl. More II, Kap. 9, 24.

4) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 115, A. 1.

sind[1]), so spricht auch Maimonides, wie es scheint von demselben Gesichtspunkte aus, so untergeordneten Personen, wie Hagar, Manoach und anderen, einen prophetischen Rang ab, wenn sie auch einmal einer göttlichen Vision gewürdigt worden seien[2]). In seiner psychologisch überaus interessanten, die verschiedenen Stufen der prophetischen Begabung behandelnden Darstellung führt Abraham ibn Daud aus, daß der Prophet zuweilen in einem späteren Stadium seiner prophetischen Wirksamkeit von der niedrigeren Stufe der Traumprophetie zu der höheren Stufe der Prophetie im wachenden Zustand aufsteige. Es könne aber auch vorkommen, daß der Prophet vorübergehend von der Prophetie im wachenden Zustand wieder zur niedrigeren Stufe der Traumprophetie hinabsinkt, und zwar dann, wenn er beim Eintritt in die höhere Entwicklungsstufe der auf ihn einstürmenden Gewalt der prophetischen Erscheinung erliegt und so, gewissermaßen von einer Ohnmacht befallen, die Fortsetzung der Erscheinung in einem Traumgesicht erblickt. Als Beispiel dafür führt Abraham ibn Daud den Patriarchen Abraham an. Während die bis Genes. 15, 1 berichteten Erscheinungen Traumgesichte gewesen seien, sei Abraham mit der an dieser Stelle erzählten Offenbarung zur Prophetie im wachenden Zustand gelangt. Wenn es trotzdem weiter in demselben Kapitel heiße, daß Abraham die Erscheinung beim Bundesopfer im Schlummer erblickt habe, so sei darunter eben ein solcher durch eine Ohnmacht erzeugter Rückfall zu verstehen[3]). Eine ähnliche Erklärung dieser Bibelstelle findet sich auch bei Maimonides[4]). Die Erwählung zum Propheten

1) Emunah Ramah, S. 71, deutsche Übers., S. 89.

2) More II, Kap. 42 (Guide II, S. 323). More II, Kap. 35 (Guide II, S. 278), führt Maimonides aus, daß die Wunder der anderen Propheten nur einzelnen Personen bekannt geworden seien, während die Wunder Moses öffentlich vor Freund und Feind geschehen seien. Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 168 A.

3) Emunah Ramah, S. 72, deutsche Übers., S. 90.

4) More II, Kap. 41 (Guide II, S. 314). Als Beweis dafür, daß die dem Propheten erscheinenden sinnlichen Gestalten nur als in der Phantasie des Propheten sich abspielende Vorgänge aufzufassen seien, beruft sich Maimonides More II, Kap. 46 (Guide II, S. 353) in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud Emunah Ramah, S. 73, deutsche Übers., S. 91 auf Ezech. 8, 1—8, wo der im Exil weilende Prophet sich nach Palästina versetzt glaubte, was doch offenbar nur eine Vision sein konnte.

hat nach Maimonides wie nach Abraham ibn Daud zur Voraussetzung, daß sich in dem betreffenden Individuum mit den erforderlichen geistigen Fähigkeiten eine hervorragende sittliche Begabung, ein Charakter von makelloser Lauterkeit vereinige. Ganz besonderes Gewicht, bemerkt Abraham ibn Daud, legt die Heilige Schrift in dieser Beziehung auf die Eigenschaften der Demut und der Wahrheits- oder Gerechtigkeitsliebe, zwei sittliche Vorzüge, die bei Mose, dem größten aller Propheten, zur höchsten Vollkommenheit entwickelt waren. Als Beleg für Moses' Gerechtigkeitsliebe führt er sein Eintreten für den schuldlos angegriffenen Hebräer (Exod 2, 13) und für Rëuels Töchter (Exod 3, 17) an[1]). Auf diese Beispiele beruft sich bei derselben Gelegenheit auch Maimonides[2]).

Eine Beeinflussung durch Abraham ibn Daud tritt uns bei Maimonides auch in seiner Begründung der Theodicee entgegen. Die Frage, wie das Vorhandensein des Bösen in der Welt zu erklären und mit dem Glauben an das Walten einer göttlichen Vorsehung zu vereinigen sei, wird von Maimonides in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud so gelöst, daß Gott wohl als der Urheber alles Guten, des Positiven und Realen in der Welt, zu betrachten sei, daß es dagegen im Begriff des Bösen als einer Privation, der Abwesenheit alles Guten und Realen, begründet sei, keinen Urheber zu haben. Gott als das absolut Seiende schafft das Sein; alles Sein aber ist gut. Das Böse jedoch, insofern es böse ist, hat seinen Grund in der Materie, die als das Nichtseiende der Grund aller Unvollkommenheit in der Welt ist[3]). Wie in diesem Grundgedanken, der, seinem letzten Ursprung nach auf Plato zurückgehend, sich allerdings, wenn auch nicht in solcher Schärfe, schon bei Saadia und bei Alfarabi und Ibn Sîna findet[4]), so berührt sich Maimonides auch in vielen Einzelheiten mit den Ausführungen des Abraham ibn Daud. Gleich Abraham ibn Daud bestreitet auch Maimonides die Ansicht, daß das Böse in der Welt das Gute über-

1) Emunah Ramah, S. 75, deutsche Übers., S. 94.
2) More II, Kap. 45 (Guide II, S. 336).
3) Emunah Ramah, S. 93—94, deutsche Übers., S. 119—120; More III, Kap. 10—12.
4) Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 199.

wiege[1]). Als wirkliche Übel können nach Abraham ibn Daud nur solche Mängel angesehen werden, infolge deren ein Ding nicht zu derjenigen Vollkommenheit gelangt, die ihm seiner Natur nach zukommen müßte. Dagegen können solche Mängel, die sich mit Notwendigkeit aus der Natur eines Dinges ergeben, nicht als Übel bezeichnet werden[2]). Ebenso lehrt Maimonides, daß alle angeblichen Unvollkommenheiten des Menschen, die daher stammen, daß der Mensch ein materielles Wesen ist, nicht als Übel zu betrachten seien[3]). Gar manches, was wir als ein Übel ansehen, so führt Maimonides wiederum in Übereinstimmung mit Abraham ibn Daud aus, erscheint uns nur deshalb als ein solches, weil wir die Dinge immer nur abgesondert für sich oder in ihrer Beziehung zu einem einzelnen Individuum und nicht in ihrem Zusammenhang mit dem Universum betrachten. Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, würden uns die Dinge in ganz anderer Gestalt erscheinen, und wir würden an ihnen irgendein Moment entdecken können, das uns ihre Zweckmäßigkeit für das Ganze oder doch wenigstens die Naturnotwendigkeit ihrer Existenz erkennen ließe[4]).

Was das Problem der Willensfreiheit des Menschen betrifft, so lehren beide, daß durch das Wissen Gottes die Natur des Möglichen nicht aufgehoben werde; Gott wisse das wahrhaft Mögliche eben als solches, so daß sich die freie Willensentschließung des Menschen dabei noch immer betätigen könne[5]). Gegen die Annahme, daß Gott alles vorausbestimmt und nichts der freien Entschließung des Menschen überlassen habe, erheben beide den Einwand, daß dann jeder Trieb zur Selbsttätigkeit im Menschen unterdrückt und er auch die für die Erhaltung seines Lebens notwendigen Verrichtungen unterlassen würde[6]). Ebenso würde diese Annahme auch

1) Emunah Ramah, S. 94, deutsche Übers., S. 120; More III, Kap. 12.

2) Emunah Ramah, a. a. O.

3) More III, Kap. 12 (Guide III, S. 71 f.).

4) Emunah Ramah, S. 95, deutsche Übers., S. 121; More III, Kap. 12 (Guide III, S. 68). Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 203, A. 1.

5) Emunah Ramah, S. 96, deutsche Übers., S. 123; More III, Kap. 20 (Guide III, S. 151).

6) Emunah Ramah, das.; Maimonides Einleit. zu Abot, Kap. 8. Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 207, A. 1.

auf das religiöse und sittliche Verhalten des Menschen den nachteiligsten Einfluß ausüben, indem dadurch der Glaube erzeugt würde, die Glückseligkeit des einen wie die Verdammnis des anderen seien durch göttliche Vorherbestimmung unwiderruflich entschieden und demgemäß sei eine Einwirkung des Menschen auf sein Schicksal ausgeschlossen[1]). Mit Jehuda Halewi[2]) und Abraham ibn Daud unterscheidet Maimonides unmittelbar von Gott ausgehende Wirkungen, natürliche, das heißt durch das Naturgesetz bedingte, vom freien Willen des Menschen ausgehende und accidentielle oder durch einen Zufall herbeigeführte Wirkungen[3]). Auf die zufälligen und durch Vorkehrungen des Menschen abwendbaren Wirkungen beziehen sich, wie Abraham ibn Daud bemerkt, die in der Schrift gebotenen Verordnungen, daß der Zaghafte und der Neuvermählte von der Teilnahme an einem Feldzuge entbunden werden sollten und daß das Dach eines neuerbauten Hauses zur Verhütung von Unfällen mit einem Geländer zu umgeben sei[4]). Dieselben Schriftverordnungen werden bei der Erörterung der Lehre von der Willensfreiheit auch von Maimonides angeführt[5]).

Wie für Abraham ibn Daud, so bildet auch für Maimonides die Erkenntnis Gottes die notwendige Vorbedingung der Liebe zu Gott[6]); beide stimmen darin überein, daß die rechte Erkenntnis Gottes und seiner Eigenschaften mit Notwendigkeit zur Liebe Gottes führen müßte[7]). — Ähnlich wie Abraham ibn Daud teilt auch Maimonides sämtliche Gebote der Schrift in drei Gruppen: 1. in solche, die sich auf den Glauben, 2. in solche, die sich auf die Sittlichkeit und 3. in solche, die sich auf die Pflichten des Gesellschaftslebens

1) Emunah Ramah, das., Maimoindes, das. Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 208.

2) Kosari V, S. 20 (ed. Cassel, S. 416). Vgl. oben.

3) Emunah Ramah, das., More III, Kap. 48 (Guide III, S. 362 f.).

4) Emunah Ramah, das.

5) Einleit. zu Abot., Kap. 8.

6) Emunah Ramah, S. 100, deutsche Übers., S. 128; More III, Kap. 28 (Guide III, S. 215). Vgl. Mischne Thora, Jesode Thora II, 2 f.

7) Emunah Ramah, das., More III, Kap. 52 (Guide III, S. 454). Vgl. Cohen, a. a. O., S. 104, der bei Maimonides sogar eine Identität der Erkenntnis und der Liebe Gottes konstatieren will.

beziehen[1]). In diese Gebote müssen nach Maimonides alle 613 Ge- und Verbote der Thora eingereiht werden, so daß ein jedes von ihnen einem bestimmten Zwecke dient, denn Gebote ohne vernünftigen Sinn und Zweck könnten nicht, wie es von den Geboten der Thora heißt, als ein Zeugnis der Weisheit und Einsicht derjenigen gelten, die sie beobachten[2]). Auch zu dieser für die maimonidische Auffassung des Zeremonialgesetzes entscheidende Anschauung hat vielleicht Abraham ibn Daud insofern die Anregung gegeben, als nach ihm dem Zeremonialgesetz gegenüber der Glaubenslehre, der Sitten- und Gesellschaftslehre des Judentums eine nur untergeordnete Bedeutung zukommt, weil es, für unsere unzulängliche Einsicht wenigstens, vielfach einer vernünftigen Begründung entbehrt. Soweit sich aber für die Zeremonialgesetze ein Grund nachweisen läßt, sind sie gar nicht als eine besondere Gruppe zu betrachten, sondern im Hinblick auf die ihnen innewohnende ethische Tendenz dem Sittengesetze beizuzählen[3]).

1) Emunah Ramah, S. 102, deutsche Übers., S. 131; More III, Kap. 31 (Guide III, S. 248). Maimonides faßt die beiden bei Abraham ibn Daud gesonderten Gruppen: הנהגת הבית und הנהגת המדינה, die Gebote der Ökonomik und die der Politik, in eine zusammen. Die Einteilung ist also nicht, wie Rosin (Ethik des Maimonides, S. 21) meint, Abraham ibn Esra entlehnt, sondern geht auf Abraham ibn Daud zurück. Vgl. auch Bacher, Die Bibelexegese Moses Maimûnis, S. 104, A. 1.

2) More III, Kap. 31 (Guide III, S. 7—2448).

3) Emunah Ramah, S. 102, deutsche Übers., S. 131. Vgl. Guttmann, a. a. O., S. 233 f.; Cohen, a. a. O., S. 78 f.

Maimonides als Chronologe und Astronom.

Von

E. Baneth.

Die Himmelskunde, heute nur von wenigen Berufsgelehrten noch gepflegt, bildete vor einigen Jahrhunderten den Gegenstand der eifrigsten Bemühungen unter den Gebildeten aller Völker. Ihre Geschichte reicht ins graue Altertum hinauf. Von jeher hat die gestirnte Pracht des nächtlichen Himmels nicht allein auf das Gemüt einen geheimnisvollen Zauber ausgeübt, sondern auch das Auge des Forschers auf sich gelenkt. Der überwältigende Anblick durchschauerte die Herzen mit der Ahnung eines Unendlichen, erfüllte sie mit demütiger Andacht, riß sie zu staunender Bewunderung hin; er gab aber zugleich dem grübelnden Geiste gewaltige Anregungen, weckte die Wißbegierde des Beobachters, forderte den Scharfsinn des Denkers heraus. Lange bevor alle Teile der Erde entdeckt waren, Bergeshöhen und Meerestiefen gemessen wurden, unternahm es der Mensch, von seinen „vier Ellen" aus die Himmelsbahnen zu erforschen, die Entfernungen der Sonne und des Mondes zu berechnen, ihren Umfang, ihre Größe zu bestimmen. Jahrtausende bevor die Fallgesetze erkannt waren, vermaß er sich, die Gesetze zu ergründen, denen die Sterne in ihren Bewegungen gehorchen. Je tiefer man in die Geheimnisse dieser Wissenschaft eindrang, desto mehr häuften sich die Rätsel, die sie ihren Jüngern aufgab, und deren Lösung das glänzendste Zeugnis für die Göttlichkeit des Menschengeistes ist. Was auf den ersten Blick ganz unerreichbar, ja unzugänglich schien, das schier Unmögliche — hier ward es Wirklichkeit. Daher das hohe Ansehen, in welchem die Himmelskunde von jeher stand, daher die mächtige Anziehung, die sie noch das ganze Mittelalter hindurch auf alle Wissensdurstigen übte. Den Juden galt es

gar als religiöse Pflicht, sich in ihre Tiefen zu versenken. Seit Bar Kappara den Ausspruch tat (Sabbat 75a): Wer die Fähigkeit besitzt, die Bahnen der Sonne und der Planeten zu erforschen und es dennoch unterläßt, von dem sagt der Prophet: Das Werk Gottes wollen sie nicht schauen, und seiner Hände Walten beachten sie nicht; seit R. Jochanan, noch weitergehend, als ein göttliches Gebot es hinstellte, daß Israel auf diesem Gebiete den Völkern der Erde voranleuchte (ebend.), mußte es jeder jüdische Gelehrte als eine Forderung seiner Religion ansehen, sich mit der Astronomie vertraut zu machen. Und so sehen wir denn die Juden überall da, wo sich ihnen die Gelegenheit bot, die erforderlichen Kenntnisse zu erwerben, mit großem Eifer dem Studium dieses Wissenszweiges sich widmen. Der Bedeutendste und Erfolgreichste unter ihnen war auch hier Mose ben Maimon.

Obgleich schwerlich mehr als ein bloß theoretischer Beherrscher dieses Gebietes, hat sich Maimonides um die Himmelskunde einige Verdienste erworben, die ihm einen ehrenvollen Platz in der Ruhmeshalle dieser Wissenschaft sichern. Er ist es, der den kürzesten Weg gezeigt hat, auf dem man die Daten des jüdischen und des julianischen Kalenders ineinander umrechnen kann; er ist ferner der erste, der die Länge des tropischen Jahres genau bestimmt hat; und er ist endlich wohl der einzige, der das Verfahren beschrieben hat, das man befolgen muß, um die schwierige Frage zu beantworten, ob an einem bestimmten Abend der neue Mond schon sichtbar sein wird. Zwar hat vor ihm schon Albattani ein Kapitel seines astronomischen Werkes diesem Gegenstande gewidmet; er beschränkt sich aber auf die Anweisung, wie die von ihm zu diesem Zwecke ausgearbeiteten Tafeln zu benutzen sind, ohne seine Methode darzulegen. Überdies behauptet Maimonides in seiner Jad ha-ḥazaḳa (Hil. Ḳiddusch ha-Ḥodesch XI 3) ausdrücklich, daß er sich hier auf mündliche Überlieferungen stützt, die sich noch in keinem der bekannten Werke aufgezeichnet finden.

I

Im 9. Kapitel seiner obenerwähnten Abhandlung über die Neumondsweihe (Jad ha-ḥazaḳa, Buch III) zeigt der Verfasser, wie

man den jüdischen Monatstag ermittelt, auf den die mittlere Tekufa oder der Wechsel der Jahreszeiten fällt, wenn das tropische Jahr, wie einige behaupten, $365\frac{1}{4}$ Tage hat, so daß jede der vier Jahreszeiten im Durchschnitt 91 Tage und $7^1/_2$ Stunden umfaßt. Da diese Voraussetzung im julianischen Kalender zutrifft, in welchem die Frühlings-Tekufa stets im Gemeinjahr auf den 26. März und im Schaltjahr auf den 25. dieses Monats fällt, so ist uns hier ein Mittel an die Hand gegeben, die Umrechnung eines gegebenen Datums aus dem einen Kalender in den andern auszuführen. Um das von Maimonides vorgeschlagene Verfahren zu verstehen, muß man sich aber erst mit der Einrichtung des jüdischen Kalenders bekannt machen. Wir wollen daher das Wesentliche von dem, was der Verf. in den vorhergehenden Kapiteln darüber mitteilt, hier vorausschicken.

Im jüdischen Kalender entspricht die Dauer des Monats dem Zeitraum, der von einer Konjunktion des Mondes bis zur nächsten vergeht (synodischer Monat), die Länge des Jahres dem Zeitraum, der zwischen zwei aufeinanderfolgenden Frühlingsäquinoktien liegt (tropisches Jahr). Da ein solches Jahr um rund 11 Tage größer ist als 12 synodische Monate, so wird ab und zu, sowie sich dieser Überschuß auf ungefähr 30 Tage beläuft, ein dreizehnter Monat angefügt (Ibburjahr). Diese Einschaltung wurde ursprünglich vom obersten Gerichtshof oder den von ihm ermächtigten Fachgelehrten frühestens im siebenten, spätestens am Ende des zwölften Monats angeordnet (I 1—2, IV 13—14, V 1). Dieselbe Behörde bestimmte auch jedesmal den Monatsanfang auf Grund der Aussage von Zeugen, die am vorangegangenen Abend den neuen Mond beobachtet haben wollten und daraufhin einem eingehenden Verhör unterzogen wurden (II 4—9). Kamen am 30. Tage keine Zeugen, oder waren zwar welche erschienen, die Rechnung ergab aber, daß ihre Aussage auf Irrtum beruhte, so wurde dieser Tag noch dem alten Monat zugerechnet (voller Monat) und der folgende ohne weiteres als erster Tag des neuen Monats gezählt (I 6). Stellten sich mehrere Monate hintereinander keine Zeugen ein, weil der Himmel jedesmal um die Zeit des Neumonds

bewölkt war, so war der Gerichtshof befugt, nach freiem Ermessen, je nach den Ergebnissen der Rechnung, bald den 30. bald den 31. Tag als Monatsanfang festzusetzen (XVIII 5—9).

An die Stelle dieses beweglichen trat später, etwa 300 Jahre nach der Zerstörung des zweiten Tempels (V 2—3), der noch heute geltende feste Kalender, der in der Hauptsache auf denselben Grundsätzen beruht und sich von jenem nur dadurch unterscheidet, daß in ihm die Reihenfolge der Ibburjahre sowohl wie der vollen und mangelhaften Monate ein für allemal geregelt ist, und daß der Monatsanfang nicht mehr durch das Erscheinen des neuen Mondes, sondern durch die Konjunktion bestimmt wird.

In diesem Kalender beginnt der Tag, theoretisch wenigstens, das ganze Jahr hindurch mit dem Zeitpunkte, in welchem die Sonne in den Tagundnachtgleichen untergeht (also nach unserer Zeiteinteilung um 6 Uhr abends), die Woche mit dem Sonntage, der synodische Monat mit dem Moment der mittlern Konjunktion, das Jahr mit dem ersten Tischri.

Der Tag zerfällt in 24 Stunden, die von 0 bis 23 gezählt werden. Die Stunde zerlegt man in 1080 Teilchen, weil diese Zahl durch sämtliche Einer außer der Sieben ohne Rest teilbar ist (VI 2; in Wahrheit, weil die Länge des synodischen Monats $29^1/_2$ Tage $^{793}/_{1080}$ Stunden beträgt). Die Wochentage benennt man mit den Ordinalzahlen 1 bis 7.

Der synodische Monat zählt 29 Tg. 12 St. 793 Tl. (wir bezeichnen diese Zahl fortan mit s); daher hat von je zwei aufeinanderfolgenden Kalendermonaten, wenn wir mit Nisan beginnen, der erste 30, der zweite 29 Tage mit Ausnahme des 8. und 9. Monats, deren jeder sowohl 29 als 30 Tage zählen kann. Haben beide 29 Tg., so heißt das Jahr ein verkürztes; haben beide 30 Tg., so nennt man es ein verlängertes; hat der 8. Monat 29, der 9. aber 30 Tg., so ist es ein ordnungsmäßiges (VIII 1—6).

Das tropische Jahr umfaßt nach der Meinung einiger 365 Tg. 5 St. $997^{12}/_{19}$ Tl. oder genau $12^7/_{19}$ synodische Monate (X 1). Darum bilden je 19 Kalenderjahre einen Zyklus (Machsor), in welchem folgende 7 Jahre statt 12 je 13 Monate zählen: das 3., 6., 8., 11., 14., 17. und 19. (VI 11). Im Ibburjahre hat der 12. Monat 30, der

13. nur 29 Tage (VIII 5). Das ordnungsmäßige Kalenderjahr hat demnach 354 beziehungsweise 384 Tage, das verkürzte 353 beziehungsweise 383, das verlängerte 355 beziehungsweise 385.

Im Jahre 1 der jüdischen Zeitrechnung war der Molad oder die mittlere Konjunktion des Monats Tischri: 2 5 204 (lies: Montag 5 St. 204 Tl. — nach unserer Zeiteinteilung: Sonntag 11 Uhr $11^1/_3$ Minuten nachts). Addiert man s zu dieser Epoche, so erhält man: 2 5 204 + 29 12 793 = 31 17 997 = 4 Wochen 3 Tg. 17 St. 997 Tl. Folglich fiel der Molad des nächsten Monats auf Dienstag 17 St. 997 Tl. Ganz allgemein ist, wenn M den zu ermittelnden Molad, E die Epoche und n die Zahl der seit der Epoche verflossenen Monate bezeichnet, M = E + n s nach Abzug der vollen Wochen. Man kann sich die Multiplikation in dieser Gleichung erleichtern, indem man von vornherein bei s die Wochen in Abzug bringt und lediglich den Rest in Rechnung zieht. Man erhält auf diese Weise als „Rest"

des synodischen Monats (s):	1 Tg.	12 St.	793 Tl.	=	m′
„ gewöhnlichen Jahres (12 s):	4 „	8 „	876 „	=	g′
„ Ibburjahres (13 s):	5 „	21 „	589 „	=	i′
„ Machsor oder Zyklus (235 s):	2 „	16 „	595 „	=	z′

(VI 5, 8, 12.)

In der Regel soll der 1. Tischri (Neujahrstag) auf den Tag des Molad Tischri festgesetzt werden. Durch die folgenden Verschiebungsgesetze aber, für die Maimonides einen schwer verständlichen Grund angibt (VII 7—8*), wird die Regel fast zur Ausnahme:

1. Fällt Molad Tischri auf einen Sonntag, Mittwoch oder Freitag, wird der Neujahrstag auf den nächsten Tag verschoben.

*) Die Verschiebung auf einen spätern Tag soll den Zweck haben, den 1. Tischri möglichst dem Tage der wahren Konjunktion zu nähern. Wie aber, wenn die wahre Konjunktion der mittlern vorangeht? Dann wird doch durch die Verschiebung der Neujahrstag nur noch weiter vom wahren Neumondstage entfernt. Vermutlich hat Maimonides diesen Fall darum nicht berücksichtigt, weil dann die Verschiebung die sehr willkommene Wirkung hat, daß am ersten Monatstage der neue Mond schon sichtbar ist. Wir wissen ja aus dem Vorausgegangenen, daß ursprünglich der Monats-

2. Tritt Molad Tischri an irgendeinem Tage später als 17 St. 1079 Tl. ein, oder an einem Dienstag in einem Gemeinjahre später als 9 St. 203 Tl., oder an einem Montag n a c h einem Ibburjahre später als 15 St. 588 Tl., so wird der 1. Tischri auf den nächsten Tag, wenn dieser aber ein Sonntag, Mittwoch oder Freitag ist, auf den folgenden festgesetzt (VII 1—6).

Um nun den Kalender eines gegebenen Jahres zu bestimmen, hat man nur nötig, folgende 3 Fragen zu beantworten:

1. Ist es ein Gemeinjahr mit 12 oder ein Ibburjahr mit 13 Monaten?
2. Auf welchen Wochentag fällt der 1. Tischri?
3. Wie viel Tage haben der 8. und der 9. Monat?

Die Antwort auf die erste Frage findet man, wenn man die gegebene Jahreszahl (N) durch 19 teilt. Ergibt sich als Rest (a)

---

anfang nicht durch den Molad bestimmt wurde, sondern durch das erste Erscheinen des neuen Mondes, das aber frühestens etwa 24 Stunden nach der wahren Konjunktion zu erwarten ist (I 3). Bedenklich ist nur, daß der neue Mond, wenn die wahre Konjunktion auf die mittlere folgt, oft erst am 3. oder 4. Tischri am Himmel erscheinen dürfte, falls der Monatsanfang auf den Tag des Molad festgesetzt würde. Dem soll durch die Verschiebung vorgebeugt werden. Ein Beispiel! Molad Tischri fällt auf Donnerstag Nachmittag, und es wird daher der Neujahrstag auf Sabbat verschoben. War die wahre Konjunktion schon 15 Stunden v o r dem Molad, so kann der neue Mond doch erst in der Nacht zu Sabbat gesehen werden; tritt dagegen die wahre Konjunktion erst 15 Stunden n a c h dem Molad ein, so daß der neue Mond frühestens in der Nacht zu Sonntag sichtbar ist, so könnte er, falls keine Verschiebung stattfände, vielmehr der 1. Tischri auf Donnerstag festgesetzt würde, erst am 4. Tischri am Himmel erscheinen.

Warum aber gerade der Sonntag, Mittwoch und Freitag zurückgesetzt wurden, was schon R. Abraham b. Dawid z. St. seltsam und rätselhaft findet, erklärt sich vielleicht im Sinne Maimunis durch die Annahme, daß es in Wahrheit der Nisan ist, auf den sich dieses Verschiebungsgesetz bezieht. Der erste Tag des ersten Monats sollte auf den 1., 3., 5. und 7., aber nicht auf den 2., 4. und 6. Tag der Woche fallen können. Hier haben wir wenigstens eine geordnete Reihenfolge. Da nun zwischen dem 1. Nisan und dem 1. Tischri stets 177 Tage = 25 Wochen und 2 Tage liegen, so folgt aus der Anordnung, nach welcher für den 1. Nisan der Montag, Mittwoch und Freitag nicht in Betracht kommen, ganz von selbst, daß der 1. Tischri niemals ein Mittwoch, Freitag oder Sonntag sein kann.

eine der Zahlen 0, 3, 6, 8, 11, 14, 17, so hat das Jahr 13 Monate, andernfalls nur 12. Ist $\frac{N}{19} = c + a$, so gibt uns c zugleich die Zahl der abgelaufenen Zyklen an und a die Stellung des gegebenen Jahres im laufenden Zyklus. Ist a = 0, setze man c — 1 an Stelle von c und 19 an Stelle von 0. Z. B. $\frac{5676}{19} = 298 + \frac{14}{19}$; folglich ist 5676 als 14. Jahr des 299. Zyklus ein Ibburjahr. $\frac{5662}{19} = 298 + 0 = 297$ Zyklen + 19 Jahre; folglich ist 5662 das 19. Jahr des 298. Zyklus.

Um die zweite Frage zu beantworten, berechne man zunächst Molad Tischri des gegebenen Jahres mittels der Formel M = E + n s und bestimme dann auf Grund der Verschiebungsgesetze den Wochentag des 1. Tischri. Da mit Tischri das Jahr erst beginnt, für die Moladrechnung aber nur die seit der Epoche bereits verflossenen Monate in Betracht kommen, so ist die gegebene Jahreszahl um eine Einheit zu kürzen. Beispiel: N = 5668; also N — 1 = 5667, c = 298, a = 5, und zwar 4 Gemeinjahre und 1 Ibburjahr.

				E =	2	5	204
cz′ =	298	(2	16	595) =	801	12	190
4g′ =	4	(4	8	876) =	17	11	264
1i′ =	1	(5	21	589) =	5	21	589
					825	49	1247 = (118 Wochen) 1 2 167.

Mithin ist der 1. Tischri, da der Molad auf Sonntag fällt, auf Montag zu verschieben.

Die dritte Frage löst man, indem man zu dem eben gefundenen Molad in einem Gemeinjahre die Zahl g′(4 8 876), in einem Ibburjahre die Zahl i′(5 21 589) addiert, wodurch man den Molad des nächsten Tischri und damit auch an der Hand der Verschiebungsgesetze den Wochentag erhält, mit dem das nächste Jahr beginnt. Ist die Ordinalzahl, die diesen Wochentag bezeichnet, größer als die für den 1. Tischri des zu berechnenden Jahres gefundene, so zieht man diese von jener ab; ist sie kleiner oder gleichwertig, so vermehrt man sie, um die Subtraktion vornehmen zu können, um

7 Einheiten. Beträgt nun die Differenz in einem Gemeinjahre 3, in einem Ibburjahre 5, so haben der 8. wie der 9. Monat nur je 29 Tage; beläuft sie sich auf 4, beziehungsweise 6, so ist das Jahr ein ordnungsmäßiges; beträgt sie 5, beziehungsweise 7, so haben beide Monate je 30 Tage (VIII 7—8). Wählen wir wieder das Jahr 5668 als Beispiel, so wäre, da es ein Ibburjahr ist, die Zahl 5 21 589 zu dem bereits gefundenen Molad 1 2 167 zu addieren. Führen wir die Rechnung aus, so ergibt sich, daß Molad Tischri 5669 auf Freitag 23 St. 756 Tl. fällt und daher der Neujahrstag auf Sabbat zu verschieben ist. Als letzter Tag der Woche wird er mit 7 bezeichnet, der Montag, auf den der 1. Tischri 5668 verschoben wurde, mit 2; $7 - 2 = 5$. Folglich ist 5668 ein verkürztes Ibburjahr, dessen Kalender sich wie folgt darstellt:

1. Tischri: Montag, 1. Marcheschwan: Mittwoch, 1. Kislew: Donnerstag, 1. Tebet: Freitag, 1. Schebat: Sabbat, 1. Adar rischon: Montag, 1. Adar scheni: Mittwoch, 1. Nisan: Donnerstag, 1. Ijar: Sabbat, 1. Siwan: Sonntag, 1. Tammuz: Dienstag, 1. Ab: Mittwoch, 1. Elul: Freitag.

Hat das tropische Jahr, wie manche glauben (und auch der julianische Kalender voraussetzt), $365^1/_4$ Tage, so trat die Frühlings-Tekufa des Jahres 1 der jüdischen Zeitrechnung 7 Tg. 9 St. 642 Tl. vor dem Molad Nisan desselben Jahres ein (IX 3). Da 12 synodische Monate nur 354 Tg. 8 St. 876 Tl. haben, so beträgt der Überschuß des tropischen Jahres 10 Tg. 21 St. 204 Tl. (VI 4).

365	6	0
— 354	— 8	— 876
10	21	204

In 19 Jahren beläuft sich dieser Überschuß auf 206 Tg. 18 St. 636 Tl., während die 7 überzähligen Monate des Zyklus zusammen nur 206 Tg. 17 St. 151 Tl. haben. Es bleibt also in jedem Machsor ein unausgeglichener Überschuß von 1 St. 485 Tl. zurück (VI 10, IX 2).

206	18	636
— 206	— 17	— 151
0	1	485

Will man nun berechnen, auf welchen Tag des jüdischen Kalenders die Frühlings-Tekufa eines gegebenen Jahres fällt, so multipliziere man den Machsorüberschuß (1 St. 485 Tl.) mit der Anzahl der abgelaufenen Zyklen und den Jahresüberschuß (10 Tg. 21 St. 204 Tl.) mit der Anzahl der im laufenden Machsor bereits verflossenen Jahre, addiere beide Produkte und ziehe von der Summe sowohl die eingeschalteten Ibburmonate als auch die Epoche (7 Tg. 9 St. 642 Tl.) ab. Der Rest ergibt den Zeitunterschied zwischen dem Molad Nisan und der Frühlings-Tekufa des gegebenen Jahres. Als Beispiel diene der Nisan 5668, bis zu welchem 298 Zyklen und 5 Jahre mit 2 Ibburmonaten verstrichen waren.

$$
\begin{array}{rrrrrrrrrrrrrrr}
(0 & 1 & 485) & \times & 298 & = & 17 & & 23 & & 890 & & & & \\
(10 & 21 & 204) & \times & 5 & = & 54 & & 9 & & 1020 & & & & \\
\hline
 & & & & & & 71 & & 32 & & 1910 & & & & \\
(29 & 12 & 793) & \times & -2 & = & -58 & & -24 & & -1586 & & & & \\
 & & & & & & -7 & & -9 & & -642 & & & & \\
\hline
 & & & & & & 6 & & -1 & & -318 & = & 5 & 22 & 762.
\end{array}
$$

Wir haben somit gefunden, daß im Jahre 5668 die Frühlings-Tekufa 5 Tg. 22 St. 762 Tl. nach Molad Nisan eintritt. Da Molad Tischri dieses Jahres, wie wir bereits ermittelt haben, auf Sonntag 2 St. 167 Tl. fällt, so ist Molad Nisan (7 Monate später) Mittwoch 19 St. 318 Tl., mithin die Frühlings-Tekufa 6 Tage darauf am Dienstag Mittag (18 St.).

$$
\begin{array}{rrrrrrrrr}
5 & & 22 & & 762 & & & & \\
 & & +19 & & +318 & & & & \\
\hline
5 & & 41 & & 1080 & = & 6 & 18 & 0.
\end{array}
$$

Der 1. Nisan 5668 (1908) ist, wie wir ebenfalls schon wissen, ein Donnerstag. Die Frühlings-Tekufa fällt in diesem Jahre, da 1908 ein Schaltjahr ist, auf den 25. März. Folglich ist Dienstag, 6. Nisan 5668 = 25. März 1908 a. St. = 7. April n. St.

Neben dieser schon früher angewandten Methode gibt nun Maimonides (IX 6) ein praktisch abgekürztes Verfahren an, in welchem der Machsorüberschuß mit 1 Tag für je 300 Jahre bewertet wird, der Jahresüberschuß mit 11 Tagen, der Ibburmonat mit — 30 und

die Epoche mit — 7 Tagen. Zur Kontrolle und etwaigen Berichtigung des Ergebnisses dieser ungenauen Rechnung ermittelt man den Wochentag der Frühlings-Tekufa, die alle 28 Jahre ebenso wie im Jahre 1 der jüdischen Ära auf Mittwoch 0 St. 0 Tl. fällt, innerhalb dieses Zeitraumes aber jährlich um $^5/_4$, in 4 Jahren also um 5 Wochentage vorrückt. Die Rechnung, die leicht im Kopfe ausgeführt werden kann, würde sich in dem oben behandelten Beispiel wie folgt stellen: N = 5668, N — 1 = 5667, c = 298, a = 5 (+ 2 Ibburmonate).

$$\begin{aligned} 5667 : 300 &= \quad 19 \text{ Tage} \\ 11 \times 5 &= \quad 55 \quad ,, \\ -30 \times 2 &= -60 \quad ,, \\ &\quad\ -7 \quad ,, \\ &\quad\ 7 \text{ Tage.} \end{aligned}$$

Demnach fände die Tekufa am 7. Nisan statt. Dividiert man 5667 durch 28, so erhält man 11 als Rest. In diesen 11 Jahren rückt nun die Tekufa um 13 Wochentage vor, also von Mittwoch i. J. 5657 auf Dienstag i. J. 5668. In diesem Jahre ist aber der 7. Nisan ein Mittwoch. Folglich kann die Tekufa nicht auf dieses Datum, sondern nur auf den 6. Nisan fallen. Ist das Endresultat 0, oder — 1, — 2 . . . ., so ist der 29. beziehungsweise der 28. oder 27. . . . des vorhergehenden Monats der Tag der Tekufa.

Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß man im umgekehrten Verfahren den Molad aus der Tekufa berechnen kann. Dieser Weg führt sogar viel schneller und müheloser zum Ziel als die gewöhnliche Moladrechnung mittels der oben angegebenen Formel: M = E + n s. Und da er überdies den großen Vorteil bietet, daß auf ihm nicht allein der Wochentag, sondern zugleich auch das julianische Datum des Molad ermittelt wird, wollen wir diese Methode, die wir der Anregung durch Maimunis eben dargestelltes Verfahren verdanken, hier in kurzen Umrissen skizzieren.

1. Als Epoche nehmen wir das Jahr 4256, weil diese Zahl sowohl durch 19 als durch 28 ohne Rest teilbar ist und ungefähr um diese Zeit der feste jüdische Kalender in Kraft trat. Die christliche Ära beginnt mit dem Schebat des Jahres 3761; folglich entspricht

4256 in den ersten 4 Monaten (von Tischri bis Tebet) dem christlichen Jahre 495, nachher dem Jahre 496. In diesem Jahre fiel Molad Tischri (4257) auf Montag den 23. September 16 St. 644 Tl. Diesen Zeitpunkt bezeichnen wir fortan als unsere Epoche mit e.

2. Hätten 12 synodische Monate gleich dem julianischen Jahre $365^1/_4$ Tage, so wäre Molad Tischri im nächsten Jahre (497) offenbar $= e + {}^1/_4$ Tg., nach 2 Jahren $= e + {}^2/_4$, nach 3 Jahren $= e + {}^3/_4$ Tg., im Jahre 500, da dieses ein Schaltjahr mit 366 Tagen ist, wiederum am 23. Spt. 16 St. 644 Tl. $= e + 0$, im folgenden Jahre wieder $= e + {}^1/_4$ .... also nach n Jahren $= e + b$, wenn b der Bruch ist, der bei der Division von n durch 4 als Rest zurückbleibt.

3. In Wahrheit aber sind 12 synodische Monate kleiner als das julianische Jahr. Die Differenz beträgt, wie wir schon wissen, jährlich 10 Tg. 21 St. 204 Tl. = j, vermindert sich zwar nach jedem Ibburjahre um 29 Tg. 12 St. 793 Tl. = s, beläuft sich jedoch auch nach Ablauf des Machsor immer noch auf 0 Tg. 1 St. 485 Tl. = m. Daher ist Molad Tischri nach n Jahren $= e + b - (a\,j - i\,s) - c\,m$, oder $M = e + b - c\,m - a\,j + i\,s$, sofern c die in den n Jahren abgelaufenen Zyklen, a die im laufenden Zyklus verflossenen Jahre und i die in a enthaltenen Ibburmonate bezeichnet.

4. Den Wert von c und a erhält man durch Division von n durch 19; der Quotient ist = c, der Rest = a. Was aber i betrifft, so findet man dessen Wert nicht, wie man glauben sollte, durch Multiplikation von a mit ${}^7/_{19}$; denn der Ibburmonat wird nicht nur dann eingeschaltet, wenn die Summe der jährlich auf ${}^7/_{19}$ s sich belaufenden Überschüsse den Betrag von s schon erreicht oder gar überschritten hat, sondern auch dann, wenn sie erst ${}^{18}/_{19}$ s ausmacht. Man muß daher $7a + 1$ durch 19 teilen, wenn der Quotient die richtige Zahl der in a enthaltenen Ibburmonate angeben soll. Ist in der Gleichung $\frac{7a + 1}{19} = i + r$ die Zahl i der Quotient und r der Rest, so hat das gegebene Jahr 13 Monate, wenn r kleiner ist als 7; andernfalls ist es ein Gemeinjahr mit 12 Monaten. (Ist r größer als 13, so ist das folgende Jahr ein Ibburjahr; ist r kleiner als 12, aber größer als 6, so war das vergangene Jahr ein Ibburjahr; ist

r = 12 oder 13, so hat sowohl das vorangegangene wie das nachfolgende Jahr 13 Monate.)

5. Im Jahre 496 fiel der 23. September, wie bereits erwähnt wurde, auf Montag, also 497 auf Dienstag, 498 auf Mittwoch, 499 auf Donnerstag, 500 (Schaltjahr) auf Sabbat, 501 auf Sonntag usw. Er rückt also jedes Jahr durchschnittlich um $^5/_4$ Tage vor, um nach 28 ($= 4 \times 7$) Jahren wieder auf Montag zu fallen. Ist daher $\frac{n}{28} = C + \frac{A}{28}$ und $^5/_4\, A = T + \frac{b}{4}$, so sagt uns C, wievielmal 28 Jahre in diesen n Jahren schon verflossen sind, und T, um wieviel Wochentage der 23. September inzwischen vorgerückt ist. Die Bedeutung von b ist uns bereits aus § 2 bekannt.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich nun das folgende Verfahren. Man bezeichne, wenn N die gegebene Jahreszahl nach christlicher Zeitrechnung ist, N — 496 mit n und rechne nach folgendem Schema:

$$\frac{n}{19} = c, \text{ Rest } a; \qquad \frac{n}{28} = C, \text{ Rest } A;$$

$$\frac{7a + 1}{19} = i, \text{ Rest } r; \qquad \frac{5}{4} A = T, \text{ Rest } b;$$

$$e + b - c\,m - a\,j + i\,s = D + h + p. \qquad (I)$$

D bedeutet hier das Datum des Molad Tischri im Jahre N, h die Stunden und p die Teilchen. Ist D eine positive Zahl, so gibt sie den Monatstag des September; ist D = 0, so fällt der Molad auf den 31. August; ist D eine negative Zahl, so ist diese vom 31. August abzuziehen (also — 1 = 30. August — 2 = 29. August usw.).

Da der Machsorüberschuß aus der unausgeglichenen Differenz zwischen 19 Jahresüberschüssen und 7 synodischen Monaten entsteht, mit anderen Worten: m = 19j — 7s, so ist m — 19j + 7s = 0, folglich — cm — aj + is = — cm — aj + is — (m — 19j + 7s) = — (c + 1) m + (19 — a) j — (7 — i) s und daher auch

$$e + b - m\,(c + 1) + j\,(19 - a) - s\,(7 - i) = D + h + p. \qquad (II)$$

Diese Formel ist bequemer, wenn a größer als 10 ist; denn sie erspart die Multiplikation mit einer zweistelligen Zahl.

Hat man D gefunden, so ergibt sich d, der Wochentag des

Molad Tischri, für das erste der 28 Jahre ohne weiteres, wenn man sich erinnert, daß hier der 23. September stets ein Montag (§ 5), der 1. September mithin zugleich der 1. Tag der Woche ist. Demnach fiele d, wenn z. B. D = 18 ist, auf Mittwoch. Für die übrigen 27 Jahre muß man T zu D addieren, um d zu erhalten. Ist aber d bekannt, so läßt sich auf Grund der oben mitgeteilten Verschiebungsgesetze das Datum des 1. Tischri, das wir mit R bezeichnen wollen, leicht feststellen.

Die Frage endlich, ob N ein ordnungsmäßiges, verkürztes oder verlängertes Jahr ist (o, k oder l?), löst man in der ebenfalls schon oben angegebenen Weise, worauf sich jedes Datum des gegebenen Jahres aus folgender Übersicht bestimmen läßt, die sich zur Hälfte (Nisan bis Elul) dem Gedächtnisse dadurch einprägt, daß sich römische und arabische Ziffern gegenseitig zu einer Dekade ergänzen:

(1. Schebat)	1. Schebat (Adar I)	1. Adar (Adar II)	1. Nisan
8. (9.) XII.	7. (8.) I.	6. (7.) II.	7. III.

1. Ijar	1. Siwan	1. Tammuz	1. Ab	1. Elul
6. IV.	5. V.	4. VI.	3. VII.	2. VIII.

1. Tischri	1. Marcheschwan	1. Kislew		
		k	o	l
0. IX.	30. IX.	29. X.	29. X.	30. X.

1. Tebet			1. Schebat		
k	o	l	k	o	l
27. XI.	28. XI.	29. XI.	26. XII.	27. XII.	28. XII.

In diesen Doppelzeilen beziehen sich die eingeklammerten Daten der obern Reihe auf Ibburjahre mit 13 Monaten, die der untern auf Schaltjahre mit 366 Tagen. Zu den Daten der untern Reihen ist jedesmal die Zahl R zu addieren.

Wir wollen nun diese Methode an zwei Beispielen veranschaulichen, vorher aber die konstanten Werte unserer Formel des bessern Überblicks wegen aneinanderreihen:

I. $e + b - cm - aj + is = D + h + p.$
II. $e + b - m(c + 1) + j(19 - a) - s(7 - i) = D + h + p.$

1.	e =	23^d	+ 16^h	+ 644^p	= 23^d	+ $16{,}6^h$	— 4^p.
2.	m =	0	+ 1	+ 485	= 0	+ 1,4	+ 53.
3.	10m =	0	+ 14	+ 530	= 0,5	+ 2,5	— 10.
4.	j =	10	+ 21	+ 204	= 11	— 2,8	— 12.
5.	s =	29	+ 12	+ 793	= 29,5	+ 0,7	+ 37.

Erstes Beispiel: Maimunis Todestag, Montag 20. Tebet 4965. (ימי בכי אבל משה; ב = Montag, כ = 20. Tag, י = 10. Monat, בכי אבל = 65. Jahr.)

Da es sich um einen der ersten 4 Monate des jüdischen Kalenders handelt, so ist gemäß § 1 das Jahr 4964 zugrunde zu legen.

$$N = 4964 - 3760 = 1204;\quad n = 1204 - 496 = 708.$$

$$\frac{n}{28} = \frac{708}{28} = 25\frac{8}{28};\qquad C = 25,\ A = 8.$$

$$\frac{5}{4}A = \frac{40}{4} = 10;\qquad T = 10,\ b = 0.$$

$$\frac{n}{19} = \frac{708}{19} = 37\frac{5}{19};\qquad c = 37,\ a = 5.$$

$$\frac{7a+1}{19} = \frac{36}{19} = 1\frac{17}{19};\qquad i = 1,\ r = 17.$$

(I) $\quad e + b - cm - aj + is = D + h + p.$

	e + b =	23^d	+ $16{,}6^h$	— 4^p
— cm = — 37 m	— 7 m =	0	— 9,8	— 371
	— 30 m =	— 1,5	— 7,5	+ 30
	— aj = — 5 j =	— 55,0	+ 14,0	+ 60
	+ is = + 1 s =	+ 29,5	+ 0,7	+ 37
		— 4,0	+ 14,0	— 248.

Demnach ist D = — 4 = 27. August, h = 13, p = 832 und d = T + D = 10 — 4 = 6. Folglich fiel Molad Tischri 4965 auf Freitag, weshalb der Neujahrstag auf Sabbat, 28. August, verschoben wurde. Also R = — 3.

Da r größer als 13 ist, so ist 4965 ein Ibburjahr (s. oben § 4). Wir müssen daher 5 21 589 zu dem eben gefundenen Molad addieren, um Molad Tischri 4966 zu erhalten.

$$\begin{array}{rrrr} 6 & 13 & 832 & \\ +\ 5 & 21 & 589 & \\ \hline 11 & 34 & 1421 & = 5\ \ 11\ \ 341. \end{array}$$

Ein Grund zur Verschiebung ist hier nicht vorhanden. Mithin war der 1. Tischri 4966 ein Donnerstag. Zwischen Sabbat und Donnerstag liegen 5 Wochentage, woraus sich ergibt, daß 4965 ein verkürztes Ibburjahr war. In einem solchen entspricht der 1. Tebet, wie oben ersichtlich, dem 27. November, wenn R = 0 ist. Hier ist R = — 3, folglich fiel der 1. Tebet auf den 24. November und Maimunis Todestag auf den 13. Dezember 1204.

Zweites Beispiel: Kalender für das Jahr 1915 (5675—5676).

$$n = 1915 - 496 = 1419.$$
$$C = 50,\ A = 19,\ T = 23,\ b = {}^3/_4.$$
$$c = 74,\ a = 13,\ i = 4,\ r = 16.$$

Also 5675 Gemeinjahr, 5676 Ibburjahr (s. oben § 4).

(II) $e + b - m(c + 1) + j(19 - a) - s(7 - i) = D + h + p.$

$$\begin{array}{rrrrr} & e + b = & 23\,{}^3/_4{}^d & + 16{,}6^h & - 4^p \\ -m(c+1) = -75\,m & \left\{\begin{array}{r} -\ 5\,m = \\ -\ 70\,m = \end{array}\right. & \begin{array}{r} 0 \\ -\ 3{,}5 \end{array} & \begin{array}{r} -\ 7{,}0 \\ -\ 17{,}5 \end{array} & \begin{array}{r} -\ 265 \\ +\ 70 \end{array} \\ +j\,(19-a) = +6\,j = & & +\ 66{,}0 & -\ 16{,}8 & -\ 72 \\ -s\,(7-i) = -3\,s = & & -\ 88{,}5 & -\ 2{,}1 & -\ 111 \\ \hline & & -\ 3\,{}^1/_4 & -\ 2{,}8 & -\ 382 \\ & = & -\ 4 & +\ 14{,}0 & +\ 914. \end{array}$$

Demnach ist D = — 4, h = 14, p = 914 und d = T + D = 23 — 4 = 19 Tage oder 2 Wochen und fünf Tage. Folglich fällt Molad Tischri 5676 auf Donnerstag und, da kein Grund zur Verschiebung vorliegt, der 1. Tischri ebenfalls auf Donnerstag, so daß in diesem Jahre R = D = — 4 = 27. August a. St. = 9. September

n. St. ist. Addiert man nun zu Molad Tischri 5676 den sog. „Rest“ des Ibburjahres, so ergibt sich, daß Molad Tischri 5677 auf Mittwoch fällt, (5^d 14^h 914^p + 5^d 21^h 589^p = 11^d 12^h 423^p), mithin der erste Neujahrstag auf Donnerstag verschoben werden muß. Demnach wird das Jahr 5676, das mit Donnerstag beginnt, an einem Mittwoch enden. Es ist daher ein verlängertes Ibburjahr. Somit ergibt sich für 1915 der folgende Kalender:

1. Schebat 5675 =	16. Januar 1915
1. Adar	15. Februar
1. Nisan	16. März
1. Ijar	15. April
1. Siwan	14. Mai
1. Tammuz	13. Juni
1. Ab	12. Juli
1. Elul	11. August
1. Tischri 5676	9. September
1. Marcheschwan	9. Oktober
1. Kislew	8. November
1. Tebet	8. Dezember
1. Schebat	6. Januar 1916.

II.

Die wahre Umlaufszeit der Erde um die Sonne ist das siderische Jahr, nach dessen Ablauf das Tagesgestirn wieder dieselbe Stellung zu den Gestirnen (sidera) einnimmt wie zu Anfang. Sie ist eine unveränderliche Größe und zählt 365, 2563582 mittlere Tage = 365^d 6^h 9^m $9{,}34848^s$. Infolge der sogenannten Präzession, die darin besteht, daß die beiden Punkte, in denen die Erdbahn den Himmelsäquator schneidet, langsam in der Ekliptik zurückweichen, ist das tropische Jahr oder die Zeit, die die Erde braucht, um zu demselben Wendekreise (tropicus) zurückzukehren, entsprechend kürzer. Und da die Präzession in stetiger Zunahme begriffen ist, die Erde also mit jedem Jahre den Frühlingspunkt früher als im vorangegangenen erreicht, so erleidet die Länge des tropischen Jahres eine fortwährende Verkürzung, die allerdings so geringfügig ist, daß sie in 180 Jahren kaum zu einer vollen

Sekunde sich summiert. Immerhin kann es als konstante Größe nicht bezeichnet werden. Im Jahre 1750, das man nach allgemeiner Übereinkunft als Ausgangspunkt für die Berechnung der Präzession wählt, betrug diese nach Struve 50,2298″; ihre jährliche Zunahme beziffert derselbe Autor auf 0,000226″.

Zwischen der Zeit, in der Maimonides seine Abhandlung über die Neumondsberechnung schrieb (1178), und 1750 liegen 572 Jahre; daher hatte die Präzession damals einen Wert von 50,2298″— (0,000226 × 572)″= 50,100528″. Um diesen Bogen zu durchlaufen, braucht die Erde, da das siderische Jahr 365,2563582 Tage und der Umfang eines Kreises 1296000″ zählt, $\frac{50{,}100528 \times 365{,}2563582}{1296000} =$ 0,0141200^d; folglich betrug die Länge des tropischen Jahres 365,2563582^d — 0,01412^d = 365,2422382^d oder 365^d 5^h 48^m 49,380^s. Nun beziffert Maimonides in der eben erwähnten Abhandlung (Jad ha-ḥazaḳa, Buch III, Hil. Ḳiddusch ha-Ḥodesch, XII 1) den Bogen, den die Sonne in ihrer mittlern Bewegung täglich zurücklegt, mit 0^0 59′ 8,33″. Dividiert man die 360^0 der ganzen Bahn durch diese Zahl, so erhält man als Länge des tropischen Jahres 365,24224 Tage oder 365^d 5^h 48^m 49,536^s. Die Ungenauigkeit beträgt mithin noch nicht einmal den sechsten Teil einer Sekunde, ein glänzendes Ergebnis, wenn man damit die Angaben aus früherer und selbst aus späterer Zeit vergleicht.

So zählt, um nur einige der bedeutendsten Astronomen anzuführen, das tropische Jahr

nach	Ptolemäus	365^d	5^h	55^m	12^s	(c. 377^s zu viel),
„	Albattani	365	5	46	24	(c. 158^s zu wenig),
„	Albiruni	365	5	46	21	(c. 150^s zu wenig),
„	Ibn Junus	365	5	48	59	(c. 10^s zu viel),
„	Tabulae Alphonsinae	365	5	49	16	(c. 27^s zu viel),
„	Coppernicus	365	5	49	12	(c. 24^s zu viel).

Über den Weg, auf welchem Maimonides zu seinem unübertroffenen Resultat gelangte, läßt sich kaum eine Vermutung aussprechen. Daß er sich auf eigene Beobachtungen stützen konnte, ist nicht anzunehmen. Wahrscheinlicher ist es, daß er durch Ver-

gleichung der zahlreichen Beobachtungen, die von den hervorragendsten Astronomen aus verschiedenen Zeitaltern überliefert sind, die Länge des tropischen Jahres bestimmt hat. Wir wollen dies an einem Beispiel erläutern: Im Jahre 178 nach dem Tode Alexanders beobachtete Hipparch in Alexandria das Herbstäquinoktium, wobei er feststellte, daß die Sonne in der Mitternacht zwischen dem dritten und dem vierten Ergänzungstage des egyptischen Kalenders durch den Äquator ging. Im Jahre 1206 derselben Zeitrechnung fand Albattani bei einer sehr sorgfältigen Beobachtung der herbstlichen Tagundnachtgleiche auf seiner Sternwarte zu Rakka (Aracte) in Mesopotamien, daß die Sonne am 8. Pachom etwa $1^1/_4$ Stunden nach Mitternacht den Äquator kreuzte. Die Ortszeit von Rakka ist der von Alexandria um 40 Minuten voraus. Mithin liegen zwischen beiden Daten 1028 egyptische Jahre, 249 Tage und 35 Minuten. Das egyptische Jahr zählt 12 Monate mit je 30 Tagen und 5 Ergänzungstage, zusammen also 365 Tage. Verteilt man nun den Überschuß von 249^d und $35^m = 358595^m$ auf die 1028 Jahre, so erhält man: $\frac{358595^m}{1028} = 348{,}82782^m =$ $5^h\ 48^m\ 49{,}6692$. Folglich hat das tropische Jahr $365^d\ 5^h\ 48^m\ 49{,}67^s$.

Wenn Albattani selbst zu einem andern und, wie wir oben gesehen haben, erheblich schlechtern Ergebnis gelangt ist, so erklärt sich das daraus, daß er nicht die Beobachtungen Hipparchs, sondern die 285 Jahre später von Ptolemäus angegebenen Zahlen, denen er vermutlich ein größeres, leider unverdientes Vertrauen entgegenbrachte, zum Ausgangspunkte der Berechnung wählte. Maimonides dagegen hat vielleicht, um die unvermeidlichen Beobachtungsfehler durch die Verteilung auf einen möglichst großen Zeitraum auf ein Minimum zu reduzieren, lieber auf Hipparch zurückgegriffen. Jedenfalls stimmen seine Angaben über die mittlere Bewegung der Sonne sehr genau mit der aus einer Vergleichung der beiden von Hipparch und Albattani beobachteten Äquinoktien sich ergebenden Länge des tropischen Jahres überein.

Ausführlicher und eingehender habe ich diesen Gegenstand unter

Angabe der Quellen in der wissenschaftlichen Beigabe zum 17. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums („Maimunis Neumondsberechnung", Teil II, S. 31—42) behandelt.

III.

Die Sichtbarkeit des neuen Mondes in der Abenddämmerung hängt von seinem Alter und von dem Grade der Dunkelheit am westlichen Himmel ab. Je größer die leuchtende Sichel ist, desto heller und deutlicher tritt sie hervor, auch wenn die Sonne noch nicht sehr tief unter den Horizont getaucht ist; und umgekehrt, je tiefer das Tagesgestirn unter dem Gesichtskreise sich befindet, desto klarer hebt sich der Mond vom dunklern Himmel ab, selbst wenn seine Sichel noch verhältnismäßig schmal ist. Die Lichtstärke unseres Trabanten wächst mit seiner zunehmenden Entfernung von der Sonne, der sogenannten Elongation, die an der Ekliptik gemessen wird. Dagegen ist die Depression der Sonne durch ihre schiefe Absteigung bedingt, die wieder am Äquator gemessen wird; denn nur dieser bildet mit dem Gesichtskreise einen unveränderlichen Winkel, während die Größe des Winkels, unter dem sich Horizont und Ekliptik schneiden, infolge der scheinbaren Bewegung der Himmelskugel um die Weltachse, fortwährend wechselt. Demnach zerfällt die Aufgabe, die Sichtbarkeit des neuen Mondes für einen gegebenen Abend zu ermitteln, in zwei Hauptteile: die Berechnung der Elongation oder des Längenunterschiedes zwischen beiden Himmelskörpern und die Ermittelung des Austrittsbogens oder ihres Höhenunterschiedes mit Hilfe der Rektaszension.

Maimonides gibt die Anleitung zur Lösung dieser Aufgabe ohne jeden Kommentar (Jad ha-ḥazaḳa, Buch III, Hil. Ḳiddusch ha-Ḥodesch Kap. 12—17). Wir müssen uns hier darauf beschränken, sein Verfahren kurz darzustellen und nur die Formeln hinzuzufügen, die seinen Berechnungen zugrunde liegen. Die Begründung seiner Methode in allen ihren Teilen und die Entwickelung der einzelnen Formeln findet der Leser in meiner wissenschaftlichen Beigabe zum 17., 20. und 21. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des

Judentums („Maimunis Neumondsberechnung“ II bis IV), auf die ich im folgenden unter der Bezeichnung M. N. verweisen werde.

A. Die Elongation.

1. Die Bahn, welche die Sonne im Laufe eines tropischen Jahres um die Erde vollendet, ist ein Kreis, dessen Mittelpunkt außerhalb des Erdmittelpunktes liegt. Sonnenbahn und Tierkreis sind mithin nicht konzentrisch, wenn auch ihre Exzentrizität nur gering ist. Sie beträgt 0,0346572. Das Apogäum oder der Punkt, in welchem sich die Sonne während ihrer Bewegung am weitesten von der Erde entfernt, verschiebt sich fortwährend, indem es täglich um 0,15″ in der Richtung der Himmelszeichen vorrückt. Die Sonne bewegt sich mit gleichmäßiger Geschwindigkeit in ihrer Bahn, in der sie täglich 59′ 8,33″ zurücklegt. Im Jahre 4938 der Schöpfungsära (1178) befand sich die Sonne beim Beginne der Nacht vom 2. zum 3. Nisan 7^0 3′ 32″ im Zeichen des Widders und ihr Apogäum 26^0 45′ 8″ im Zeichen der Zwillinge. Bezeichnet man diese beiden Epochen mit E_1 und E_2, die tägliche Bewegung der Sonne und des Apogäums mit s beziehungsweise mit a und die Anzahl der seit der Epoche verflossenen Tage mit n, so kann man für jeden beliebigen Zeitpunkt den Ort der Sonne (S) und den des Apogäums (A) mittels der Formeln

$$S = E_1 + ns$$
$$A = E_2 + na$$

leicht bestimmen (M. N. II 31—51). Der so gefundene Ort der Sonne entspricht dem Stern, den sie, vom Mittelpunkte ihrer Bahn aus gesehen, bedecken würde (mittlerer Ort); ihr wahrer Ort aber ist der Stern, den sie dem Beobachter auf der Erde oder noch genauer im Erdmittelpunkte bedeckt. Um diesen Ort zu ermitteln, muß man zunächst die Gleichung des Mittelpunktes berechnen.

2. Die Gleichung des Mittelpunktes ist der Unterschied zwischen der mittlern und der wahren Anomalie. Als mittlere Anomalie der Sonne bezeichnet man den Winkel, der entsteht, wenn man sich vom Mittelpunkte ihrer Bahn aus je eine Linie zu

ihr selbst und zu ihrem Apogäum gezogen denkt; ihre wahre Anomalie aber ist der Winkel, der entsteht, wenn man sich den Erdmittelpunkt durch je eine Linie mit der Sonne und dem Apogäum verbunden denkt. Man erhält die Gleichung des Mittelpunktes (μ) mittels der Formel

$$\operatorname{tg}\left(\frac{\alpha}{2}-\mu\right)=\frac{1-e}{1+e}\operatorname{tg}\frac{\alpha}{2},$$

in welcher α die mittlere Anomalie (S—A) und e die Exzentrizität (0,0346572) bedeutet. Es ergibt sich

bei einer Anomalie von			als Gleichung des Mittelpunktes
0^0	oder	180^0	0^0 00′
10^0	„	350^0	0^0 20′
20^0	„	340^0	0^0 40′
30^0	„	330^0	0^0 58′
40^0	„	320^0	1^0 15′
50^0	„	310^0	1^0 29′
60^0	„	300^0	1^0 41′
70^0	„	290^0	1^0 51′
80^0	„	280^0	1^0 57′
90^0	„	270^0	1^0 59′
100^0	„	260^0	1^0 58′
110^0	„	250^0	1^0 53′
120^0	„	240^0	1^0 45′
130^0	„	230^0	1^0 33′
140^0	„	220^0	1^0 19′
150^0	„	210^0	1^0 01′
160^0	„	200^0	0^0 42′
170^0	„	190^0	0^0 21′.

Zählt die Anomalie neben den Zehnern auch Einheiten, so ist der auf diese entfallende Anteil an μ aus der Differenz zwischen den beiden benachbarten Werten zu berechnen. Ist auf diese Weise die Gleichung des Mittelpunktes festgestellt, so zieht man sie vom mittlern Ort der Sonne ab, falls die Anomalie weniger als 180^0 beträgt; mißt diese dagegen mehr als 180^0, so wird jene zum mittlern

Sonnenorte hinzugefügt. Der nach der Addition beziehungsweise der Subtraktion sich darstellende Wert ist der wahre Ort der Sonne (M. N. II 57—62).

3. Der Mond bewegt sich mit gleichmäßiger Geschwindigkeit auf einem Epizykel, dessen Mittelpunkt sich wieder mit ebenfalls gleichmäßiger Geschwindigkeit auf einem viel größern Kreise, der eigentlichen Mondbahn bewegt, die zwar die Erde umschließt, deren Mittelpunkt aber nicht mit dem Erdmittelpunkt zusammenfällt. Die Exzentrizität ist hier sehr beträchtlich; sie beläuft sich auf 0,20765, macht also mehr als ein Fünftel des Radius der Mondbahn aus. Der Halbmesser des Epizykels verhält sich zu dem der Mondbahn wie 19 zu 180. Der Mond legt auf dem Epizykel täglich einen Weg von 13^0 3′ 53,93″ zurück (anomalistische Bewegung); der Bogen, den der Mittelpunkt des Epizykels täglich auf der Mondbahn beschreibt, mißt 13^0 10′ 35,03″ (tropische Bewegung). Zur Zeit der Epoche (Beginn der Nacht vom 2. zum 3. Nisan des Jahres 4938) war der mittlere Ort des Mondes auf dem Epizykel 84^0 28′ 42″, während der Mittelpunkt des Epizykels sich 1^0 14′ 43″ im Zeichen des Stieres befand. Bezeichnet man diese beiden Epochen mit E_3 beziehungsweise E_4, die anomalistische Bewegung mit m, die tropische mit c und die Anzahl der seit der Epoche verflossenen Tage mit n, so kann man für jeden beliebigen Zeitpunkt den mittlern Ort des Mondes auf dem Epizykel (M) und den des epizyklischen Zentrums auf der Mondbahn (C) mittels der Formeln

$$M = E_3 + nm \quad (= \text{mittlere Anomalie})$$
$$C = E_4 + nc \quad (= \text{mittlere Länge})$$

ohne weiteres feststellen. Etwas umständlicher wird die Rechnung, wenn der gegebene Zeitpunkt, wie es bei der Neumondsberechnung der Fall ist, vom Untergang der Sonne abhängig gemacht wird, z. B. der Ort gefunden werden soll, den der Mittelpunkt des Epizykels an einem gewissen Tage 20 Minuten nach Sonnenuntergang erreichen wird. Im Winter geht das Tagesgestirn früher, im Sommer später unter als im Anfang des Frühlings, den Maimonides zur Epoche gewählt hat. Diese Differenz, die in der heiligen Stadt bis zu einer vollen Stunde anwächst, kann bei M, wo sie das Er-

gebnis mit kaum 3′ zu beeinflussen vermag, füglich außer acht gelassen werden, nicht aber bei C, wo es sich um 15′ bis 30′ handelt, die man im Sommer hinzuzufügen und im Winter abzuziehen hat. Zu addieren sind 15′, wenn die Länge der Sonne 15^0 bis 60^0 oder 120^0 bis 165^0 beträgt, dagegen zu subtrahieren, wenn sie 195^0 bis 240^0 oder 300^0 bis 345^0 zählt; 30′ muß man addieren, wenn die Sonne eine Länge von 60^0 bis 120^0 hat, dagegen subtrahieren, wenn sie eine Länge von 240^0 bis 300^0 hat. In allen übrigen Fällen — also um die Zeit der Tagundnachtgleichen — kann der Wert von C unverändert bleiben (M. N. III 63—90).

4. Gewisse periodisch wiederkehrende Ungleichheiten in der Bewegung des Mondes, die in den Syzigien wie in den Quadraturen regelmäßig verschwinden, in den Zwischenzeiten aber immer mehr zum Vorschein kommen und in den Oktanten sich am stärksten geltend machen, führten zu der Annahme, daß die Apsidenlinie des Epizykels in ihrer Verlängerung nicht, wie man erwarten sollte, den Mittelpunkt der Mondbahn oder auch nur den der Erde trifft, sondern nach einem dritten Punkte gerichtet ist, der von diesem genau so weit wie jener nach der entgegengesetzten Seite hin entfernt ist. Diese Prosneusis hat die Wirkung, daß der Epizykel während seiner Bewegung vom Apogäum der exzentrischen Mondbahn zu ihrem Perigäum und von diesem wieder nach jenem eine kleine Drehung vollführt, die ihren höchsten Wert in dem Augenblicke erreicht, in welchem die verlängerte Apsidenlinie auf dem durch die genannten drei Punkte gehenden Durchmesser senkrecht steht. Der Betrag dieser Drehung, deren Periode die Hälfte eines synodischen Monats umfaßt, ist der mittlern Anomalie im ersten und dritten Monatsviertel hinzuzufügen, im zweiten und letzten Viertel dagegen abzuziehen. Im Neumond wie im Vollmond, in denen sich das Zentrum des Epizykels im Apogäum befindet, und ebenso in den beiden Quadraturen, in denen es sich im Perigäum befindet, ist der mittlere Ort zugleich der wahre Ort des Mondes am Epizykel; denn an beiden Stellen fällt die verlängerte Apsidenlinie mit dem durch die genannten drei Punkte gehenden Durchmesser zusammen, während sie in den Zwischenzeiten mit der Geraden, die man sich vom Erdmittelpunkte nach dem Zentrum

des Epizykels gezogen denkt, einen wachsenden und wieder abnehmenden Winkel bildet, der in den Oktanten, in denen sie auf diesem Durchmesser senkrecht steht, rund 12^0 51′ beträgt. Die jeweilige Größe dieses Winkels hängt, wie man leicht einsieht, von dem Bogen ab, der zwischen dem Mittelpunkt des Epizykels und dem Apogäum der Mondbahn liegt und stets das Zweifache der mittlern Elongation mißt. Das Apogäum weicht nämlich um 11^0 12′ 19″ täglich gegen die Reihenfolge der Zeichen zurück; addiert man zu dieser Zahl die mittlere Bewegung der Sonne, die sich täglich auf 0^0 59′ 8″ beläuft, so erhält man 12^0 11′ 27″, also genau so viel, wie wenn man von 13^0 10′ 35″, der täglichen Bewegung des epizyklischen Zentrums, 0^0 59′ 8″ abzieht. Mithin befindet sich der mittlere Ort der Sonne fortwährend zwischen dem Apogäum der Mondbahn und dem Zentrum des Epizykels in der Mitte.

Mißt nun die doppelte Elongation	so beträgt die Prosneusis
6^0 bis 11^0	1^0
12^0 „ 18^0	2^0
19^0 „ 24^0	3^0
25^0 „ 31^0	4^0
32^0 „ 38^0	5^0
39^0 „ 45^0	6^0
46^0 „ 51^0	7^0
52^0 „ 59^0	8^0
60^0 „ 63^0	9^0.

Zählt die doppelte Elongation weniger als 5^0 oder mehr als 62^0, so kann man sich die ganze Rechnung sparen; denn es ist in dem einen Falle ebenso ausgeschlossen, daß der Mond schon sichtbar ist, wie es in dem andern Falle unmöglich ist, daß er noch nicht sichtbar sein sollte. Zählt sie nur wenige Minuten über 5^0, so ist die Neigung (Prosneusis) der Apsidenlinie zu der durch den Mittelpunkt der Erde und den des Epizykels gezogenen Geraden so geringfügig, daß man sie nicht zu beachten braucht (M. N. III 90—97).

5. Hat man den Wert der Prosneusis der mittlern Anomalie hinzugefügt, so kennt man den wahren Ort des Mondes am Epizykel, die sog. berichtigte Anomalie, aber noch immer nicht

seinen wahren Ort in der eigentlichen Mondbahn, dem exzentrischen Kreise, auf dem der Epizykel sich bewegt. Denn die Länge des Mondes, d. i. sein Winkelabstand vom Frühlingspunkte, ist nur dann mit der bereits gefundenen Länge des epizyklischen Zentrums ($C = E_4 + nc$) identisch, wenn er sich in einem der Endpunkte des Durchmessers befindet, dessen Verlängerung durch den Erdmittelpunkt geht; in allen anderen Punkten des Epizykels ist seine Länge je nach seiner Lage diesseits oder jenseits dieses Durchmessers geringer oder größer. Die Differenz wird durch den Winkel bestimmt, unter dem sich die sowohl vom Monde als auch vom Mittelpunkt des Epizykels nach dem Erdzentrum gerichteten Linien schneiden. Bezeichnet man diesen Winkel mit δ, die berichtigte (geozentrische) Anomalie mit γ, das Verhältnis des epizyklischen Radius (ϱ) zu der Geraden (g), die man sich vom Mittelpunkt der Erde zu dem des Epizykels gezogen denkt, mit v ($v = \varrho : g = 0{,}08967$), so ist

$$\operatorname{tg} \frac{\gamma}{2} - \delta = \frac{1 - v}{1 + v} \operatorname{tg} \frac{\gamma}{2}.$$

Ist nun	$\gamma =$	0^0	oder	180^0,	so ist	$\delta =$	$0^0\ 00'$
,,	,,	10^0	,,	350^0,	,,		$0^0\ 50'$
,,	,,	20^0	,,	340^0,	,,		$1^0\ 38'$
,,	,,	30^0	,,	330^0,	,,		$2^0\ 24'$
,,	,,	40^0	,,	320^0,	,,		$3^0\ 06'$
,,	,,	50^0	,,	310^0,	,,		$3^0\ 44'$
,,	,,	60^0	,,	300^0,	,,		$4^0\ 16'$
,,	,,	70^0	,,	290^0,	,,		$4^0\ 41'$
,,	,,	80^0	,,	280^0,	,,		$5^0\ 00'$
,,	,,	90^0	,,	270^0,	,,		$5^0\ 08'$
,,	,,	100^0	,,	260^0,	,,		$5^0\ 08'$
,,	,,	110^0	,,	250^0,	,,		$4^0\ 59'$
,,	,,	120^0	,,	240^0,	,,		$4^0\ 40'$
,,	,,	130^0	,,	230^0,	,,		$4^0\ 11'$
,,	,,	140^0	,,	220^0,	,,		$3^0\ 33'$
,,	,,	150^0	,,	210^0,	,,		$2^0\ 48'$
,,	,,	160^0	,,	200^0,	,,		$1^0\ 56'$
,,	,,	170^0	,,	190^0,	,,		$0^0\ 59'$.

Zählt die berichtigte Anomalie neben den Zehnern auch Einheiten, so ist der auf diese entfallende Anteil an δ aus der Differenz zwischen den beiden benachbarten Werten zu berechnen. Hat man auf diese Weise die Größe des Winkels δ ermittelt, so zieht man ihn von der Länge des epizyklischen Mittelpunktes ab, wenn γ kleiner als 180^0 ist, fügt ihn dagegen hinzu, wenn γ mehr als 180^0 zählt. In dem einen Falle ist $C - \delta$, im andern $C + \delta$ die wahre Länge des Mondes oder sein wirklicher Ort in der Mondbahn (M. N. III 98—105).

6. Zieht man den wahren Ort der Sonne von dem des Mondes ab, so hat man den wirklichen Längenunterschied zwischen beiden Himmelskörpern, oder die wahre Elongation. Beträgt diese, während sich der Mond in den aufsteigenden Zeichen befindet (Steinbock bis Zwillinge), nur volle 9^0 oder mehr als 15^0, so kann man sich die weitere Rechnung ersparen; denn es ist in dem einen Falle ebenso unmöglich, daß der neue Mond schon im heiligen Lande sichtbar sei, wie es im andern Falle ausgeschlossen ist, daß er bei klarem Wetter noch nicht zu sehen sei. Dasselbe gilt für eine wahre Elongation von 10^0 oder weniger und eine solche von 24^0 oder mehr, wenn sich der Mond in einem der sechs niedersteigenden Zeichen befindet (Krebs bis Schütze). Im ersten und vierten Quadranten ist nämlich der Winkel, unter dem die untergehende Ekliptik den Horizont schneidet, größer als die Neigung des Äquators zum Gesichtskreise, im zweiten und dritten dagegen kleiner; je kleiner aber bei gleicher Depression der Neigungswinkel, desto größer die Elongation, woraus sich ergibt, daß diese größer sein muß, wenn die Länge des Mondes 90^0 bis 270^0 zählt, im andern Falle aber kleiner sein kann. Bewegt sich indessen der Wert der wahren Elongation zwischen den angegebenen Grenzen, so muß man sich schon der Mühe unterziehen, den Austrittsbogen zu berechnen, um feststellen zu können, ob beim Untergang des Mondes die Dämmerung schon so weit fortgeschritten sein wird, daß ein gutes Auge das matte Licht seiner schmalen Sichel wahrnehmen kann (M. N. IV 128—134).

B. Der Austrittsbogen.

7. Die Mondbahn liegt nicht in der Ebene der Ekliptik, schneidet diese vielmehr unter einem Winkel von 5^0 in zwei einander diametral gegenüberliegenden Punkten, den sog. Knotenpunkten, die jedoch ihre Lage in der Mondbahn nicht innehalten, sondern mit einer täglichen Bewegung von 3′ 10,63″ gegen die Ordnung der Zeichen zurückweichen. Zur Zeit der Epoche (Beginn der Nacht vom 2. zum 3. Nisan 4938) war der Ort des aufsteigenden Knotens, der bei den Alten der Drachenkopf heißt, 179^0 2′ 32″. Bezeichnet man diese Zahl mit E_5, die tägliche rückläufige Bewegung mit k und die Anzahl der seit der Epoche verflossenen Tage mit n, so kann man für jeden beliebigen Zeitpunkt den Ort des „Kopfes" (K) mittels der Formel

$$K = E_5 - nk$$

berechnen. Zieht man diesen Wert von der Länge des Mondes ab, so erhält man das Argument der Breite (q), mit dessen Hilfe man die jeweilige Breite (b) des Mondes aus der Formel

$$\operatorname{tg} b = \sin q \operatorname{tg} 5^0$$

leicht ermitteln kann. Führt man die Rechnung aus, so findet man,

wenn q =	0^0	oder	180^0,						b =	0^0 00′
,,	10^0	,,	170^0	oder	190^0	oder	350^0		,,	0^0 52′
,,	20^0	,,	160^0	,,	200^0	,,	340^0		,,	1^0 43′
,,	30^0	,,	150^0	,,	210^0	,,	330^0		,,	2^0 30′
,,	40^0	,,	140^0	,,	220^0	,,	320^0		,,	3^0 13′
,,	50^0	,,	130^0	,,	230^0	,,	310^0		,,	3^0 50′
,,	60^0	,,	120^0	,,	240^0	,,	300^0		,,	4^0 20′
,,	70^0	,,	110^0	,,	250^0	,,	290^0		,,	4^0 42′
,,	80^0	,,	100^0	,,	260^0	,,	280^0		,,	4^0 55′
,,	90^0					,,	270^0		,,	5^0 00′.

Hat das Argument der Breite neben den Zehnern auch Einheiten, so ist der auf diese entfallende Anteil an b aus der Differenz zwischen den beiden benachbarten Werten zu berechnen. Der Mond hat eine nördliche oder positive Breite, wenn a

kleiner ist als 180^0, eine südliche oder negative Breite, wenn a größer ist als 180^0 (M. N. III 106—116).

8. Alle Ortsbestimmungen am Himmel beziehen sich auf den Mittelpunkt der Erde. So ist auch, wie wir gesehen haben, die wahre Elongation der Winkel, unter dem sich die von den wahren Örtern der Sonne und des Mondes gezogenen Linien im Erdmittelpunkte schneiden. Der Beobachter auf der Erdoberfläche sieht daher die Himmelskörper, wenn sie nicht gerade in seinem Zenit stehen, niemals an ihrem wahren Orte, wie ihn die Rechnung ergibt, sondern etwas tiefer, dem Gesichtskreise näher. Die Parallaxe oder der Unterschied zwischen der wahren und der scheinbaren Höhe eines Sterns hat ihren größten Wert am Horizonte, wo sie durch das Verhältnis des Erdradius zur Entfernung des Himmelskörpers von der Erde bestimmt wird, und verringert sich allmählich, je mehr der Stern sich dem Zenite nähert. Bei der Sonne ist die Parallaxe, da der Erdradius im Vergleich zu der ungeheuren Entfernung des Tagesgestirns verschwindend klein ist, so unbedeutend, daß sie kaum in Betracht kommt und daher vernachlässigt werden kann; nicht so beim Monde, dessen weiteste Entfernung von der Erde nur 407 000 km beträgt, und der sich uns bis auf 356 000 km nähern kann. Hier hat die Horizontalparallaxe, die bei unserm Trabanten um die Zeit des Neumonds im Mittel rund 1^0 ausmacht, auch auf seine Länge und Breite einen erheblichen Einfluß, der sich am stärksten bemerkbar macht, wenn der Frühlingspunkt durch den Horizont geht, zumal in der heiligen Stadt, wo sich in diesem Falle die Neigung der Ekliptik zum Gesichtskreise auf $58^0 + 23{,}5^0 = 81{,}5^0$ beläuft, so daß jene auf diesem beinahe senkrecht steht und daher die Parallaxe fast mit ihrem vollen Betrage zur Geltung kommt. Bezeichnet man mit λ die scheinbare und mit l die wahre Länge des Mondes, mit β seine scheinbare und mit b seine wahre Breite, mit L die Länge des Zenits, mit B dessen Breite, und mit h die Horizontalparallaxe, so ist

$$\text{I} \quad \operatorname{tg} \lambda = \frac{\sin l \cos b - \sin h \sin L \cos B}{\cos l \cos b - \sin h \cos L \cos B},$$

$$\text{II} \quad \operatorname{tg} \beta \sin (L - l) = \operatorname{tg} b \sin (L - \lambda) - \operatorname{tg} B \sin (l - \lambda).$$

Kommt es auf peinlichste Genauigkeit nicht an, so berechnet man den Unterschied zwischen der wahren und scheinbaren Länge oder Breite des Mondes, also $l - \lambda$ bzw. $b - \beta$, bequemer mittels der Formeln:

$$\text{III} \quad l - \lambda = h \frac{\cos B}{\cos b} \sin (L - l),$$

$$\text{IV} \quad b - \beta = \frac{l - \lambda}{\sin (L - l)} \operatorname{tg} B.$$

Die Werte, die man auf diese Weise findet, weichen nicht unerheblich von Maimunis Angaben ab. Es haben sich hier nicht nur Schreib- und Druckfehler eingeschlichen, es scheint auch, insbesondere bei der Längenparallaxe, ein Versehen des Verfassers vorzuliegen, durch welches sich die eine Kolumne gegen die andere um eine Zeile verschoben hat. Wir geben in Klammern die Zahlen der gedruckten Ausgaben und daneben die Werte, die der Verfasser wahrscheinlich gemeint hat.

Befindet sich der Mond im Zeichen

des Widders,	so ist $l - \lambda =$	(59′) 1°	und $b - \beta =$	9′
des Stieres,	„	(1°) 58′	„	10′
der Zwillinge,	„	(58′) 53′	„	16′
des Krebses,	„	(43′) 43′	„	27′
des Löwen,	„	(43′) 37′	„	38′
der Jungfrau,	„	(37′) 34′	„	44′
der Wage,	„	(34′) 34′	„	46′
des Skorpions,	„	(34′) 36′	„	45′
des Schützen	„	(36′) 44′	„	44′
des Steinbocks,	„	(44′) 53′	„	36′
des Wassermanns,	„	(53′) 58′	„	24′
der Fische,	„	(58′) 59′	„	12′.

Da die Teile der Ekliptik in der Richtung gezählt werden, in der die Planeten sich bewegen, also von West nach Ost, so ist infolge der Parallaxe, die ja den Himmelskörper tiefer erscheinen läßt, beim aufgehenden Monde allerdings die scheinbare Länge größer

als die wahre; beim untergehenden aber — und nur mit diesem haben wir es in der Neumondsberechnung zu tun — ist sie aus demselben Grunde kleiner, weshalb am westlichen Himmel die Längenparallaxe ($l-\lambda$) stets in Abzug zu bringen ist. Was die Breitenparallaxe ($b-\beta$) betrifft, so ist sie, weil eben der scheinbare Ort dem Gesichtskreise näher, mithin in bezug auf die Ekliptik südlicher als der wahre liegt, bei nördlicher Breite des Mondes zu subtrahieren, bei südlicher dagegen der wahren Breite hinzuzufügen (M. N. IV 134—153).

9. Liegt der scheinbare Ort des Mondes in der Ekliptik, so ist seine Rektaszension (r) aus der Formel

$$\operatorname{tg} r = \operatorname{tg} \lambda \cos \sigma,$$

in welcher λ seine scheinbare Länge und σ die Schiefe der Ekliptik (rund $23^1/_2{}^0$) bedeutet, ohne weiteres zu berechnen; hat er aber eine nördliche (positive) oder südliche (negative) Breite, so ist seine Rektaszension im ersten Falle entsprechend kleiner, im andern entsprechend größer, solange er sich in den aufsteigenden Zeichen bewegt, und umgekehrt, wenn er in den niedersteigenden sich befindet. Es gilt dann, zunächst den Punkt (P) der Ekliptik zu finden, durch welchen der scheinbare Deklinationskreis des Mondes geht, und der daher mit ihm die gleiche Rektaszension hat. Bezeichnen wir die Länge dieses Punktes mit p und die scheinbare Länge des Mondes wieder mit λ, so ist $\lambda - p$ der Bogen, der zwischen dem scheinbaren Breitenkreis und dem scheinbaren Deklinationskreis unseres Trabanten liegt, und dessen Größe (x) wir ermitteln müssen, ehe wir daran gehen können, die scheinbare Rektaszension des Mondes festzustellen. Das Verhältnis dieses Bogens zur scheinbaren Breite (β) ergibt sich aus der Formel

$$\sin (\lambda - p) = \cos p \operatorname{tg} \sigma \operatorname{tg} \beta = \sin x.$$

Da β und x sehr kleine Winkel sind, und $p = \lambda - x$ ist, so kann man unbedenklich β statt $\operatorname{tg} \beta$, x statt $\sin x$ und $\cos \lambda$ an Stelle von $\cos p$ setzen. Die Formel lautet nun:

$$\frac{x}{\beta} = \cos \lambda \operatorname{tg} \sigma.$$

Führt man die Rechnung aus, so gelangt man zu folgenden Werten:

Für $\lambda = 0^0$ bis 20^0 oder $= 160^0$ bis 180^0 oder $= 180^0$ bis 200^0 oder $= 340^0$ bis 360^0, so ist $\frac{x}{\beta} = {}^2/_5$												
20^0	„	40^0	„	140^0	„	160^0	„	200^0	„	220^0	„	320^0	„	340^0	„	$^1/_3$
40^0	„	50^0	„	130^0	„	140^0	„	220^0	„	230^0	„	310^0	„	320^0	„	$^1/_4$
50^0	„	60^0	„	120^0	„	130^0	„	230^0	„	240^0	„	300^0	„	310^0	„	$^1/_5$
60^0	„	70^0	„	110^0	„	120^0	„	240^0	„	250^0	„	290^0	„	300^0	„	$^1/_6$
70^0	„	80^0	„	100^0	„	110^0	„	250^0	„	260^0	„	280^0	„	290^0	„	$^1/_{12}$
80^0	„	85^0	„	95^0	„	100^0	„	260^0	„	265^0	„	275^0	„	280^0	„	$^1/_{24}$
85^0	„	95^0						265^0	„	275^0						0

Ist sowohl β als auch cos λ positiv, desgleichen wenn beide negativ sind, so ist x positiv, also $\lambda - p = x$, oder $p = \lambda - x$, mithin x von der scheinbaren Länge abzuziehen; ist dagegen einer dieser Ausdrücke negativ, so ist auch x negativ, also $\lambda - p = -x$, oder $p = \lambda + x$, und daher x zur scheinbaren Länge zu addieren. Positiv ist cos λ im ersten und im vierten Quadranten (in den aufsteigenden Zeichen) und β bei nördlicher Breite; negativ ist cos λ im zweiten und dritten Quadranten (in den niedersteigenden Zeichen) und β bei südlicher Breite (M. N. IV 154—160).

10. Den Bewohnern des Äquators gehen alle Sterne von gleicher Rektaszension in demselben Augenblicke auf und in demselben Augenblicke unter. An allen übrigen Orten der Erde gehen die Himmelskörper trotz übereinstimmender Rektaszension nicht gleichzeitig durch den Horizont, sondern je nach der Größe und Richtung ihrer Deklination der eine früher, der andere später. Der Bogen zwischen dem Frühlingspunkte und demjenigen Punkte des Äquators, mit welchem ein Stern von nördlicher oder südlicher Deklination zugleich untergeht, wird seine schiefe Absteigung, der Unterschied (u) zwischen dieser und der geraden Absteigung (r) die Absteigungsdifferenz genannt. Bezeichnet σ die Schiefe der Ekliptik, d die Deklination eines Sternes und φ die Polhöhe oder geographische Breite eines Ortes (für Jerusalem ist $\varphi = 32^0$), so ist

$$\sin u = \operatorname{tg} d \operatorname{tg} \varphi = \sin r \operatorname{tg} \sigma \operatorname{tg} \varphi.$$

Berechnet man aus der bereits oben erwähnten Formel $\operatorname{tg} r = \operatorname{tg} \lambda \cos \sigma$ die gerade Absteigung (r) am Anfang der einzelnen Zeichen des Tierkreises, mittels der eben mitgeteilten Formel die zugehörige

Absteigungsdifferenz (u) und aus r + u bzw. r — u die schiefe Absteigung, so findet man, daß in der heiligen Stadt mit je 30^0 der Ekliptik

im	1.	und	12.	Zeichen	35^0	12′	15″	des Äquators absteigen,	also rund	$^1/_6$	mehr
	2.	„	11.	„	35^0	53′	44″	„	„	„	„	$^1/_5$	„
	3.	„	10.	„	34^0	39′	47″	„	„	„	„	$^1/_6$	„
	4.	„	9.	„	29^0	43′	23″	„	„	„	„	0	„
	5.	„	8.	„	23^0	55′	06″	„	„	„	„	$^1/_5$	weniger
	6.	„	7.	„	20^0	35′	45″	„	„	„	„	$^1/_3$	„

M. N. IV 160—163.

11. Wenden wir dieses Ergebnis auf p in § 9 an, indem wir vorerst die Länge der Sonne von p abziehen und hernach dem übrigbleibenden Bogen (der um x vermehrten oder verminderten scheinbaren Elongation), je nach dem Zeichen, in dem er sich befindet, den nach vorstehender Tabelle auf ihn entfallenden Bruchteil hinzufügen oder abrechnen, so kennen wir schon die Größe des Äquatorbogens, mit dessen Ende derjenige Punkt (P) der Ekliptik, durch den der Deklinationskreis des Mondes geht, zu gleicher Zeit den westlichen Horizont erreichen wird. Es bleibt uns nur noch übrig, den Einfluß zu untersuchen, den die Breite des Mondes auf seine Absteigungsdifferenz hat. Maimonides bewertet ihn mit zwei Dritteln der wahren Breite und nennt diese Zahl den Anteil der örtlichen Polhöhe. In der Tat ist bei einer Polhöhe (φ) von 32^0

$$\operatorname{tg} \varphi = 0{,}6248694, \text{ also rund } = {}^2/_3 .$$

Dieser Anteil ist bei positiver (nördlicher) Breite des Mondes zu der bisher ermittelten schiefen Absteigung zu addieren, bei negativer (südlicher) Breite von ihr zu subtrahieren, und was sich nach dieser Berichtigung ergibt, ist der gesuchte Sehungsbogen (s), dessen Verhältnis zum Austrittsbogen (t) gemäß der Formel

$$\frac{\sin t}{\sin s} = \cos \varphi$$

durch die Polhöhe (φ) bestimmt wird (M. N. IV 164—169).

12. Ist der Sehungsbogen (s) nicht größer als 9^0, so kann der Mond im heiligen Lande noch nicht gesehen werden; zählt er mehr als 14^0, so ist es unmöglich, daß der Mond nicht klar und deutlich

im ganzen Lande gesehen werde. Zwischen diesen Grenzen hängt seine Sichtbarkeit von der Größe seiner wahren Elongation (ε) ab. Er kann dann nur unter folgenden Voraussetzungen beobachtet werden:

1.	wenn	s	$>$	9^0	und	ε	mindestens	$= 13^0$
2.	,,	,,	,,	10^0	,,	,,	,,	,, 12^0
3.	,,	,,	,,	11^0	,,	,,	,,	,, 11^0
4.	,,	,,	,,	12^0	,,	,,	,,	,, 10^0
5.	,,	,,	,,	13^0	,,	,,	,,	,, 9^0

(M. N. IV 169—174).

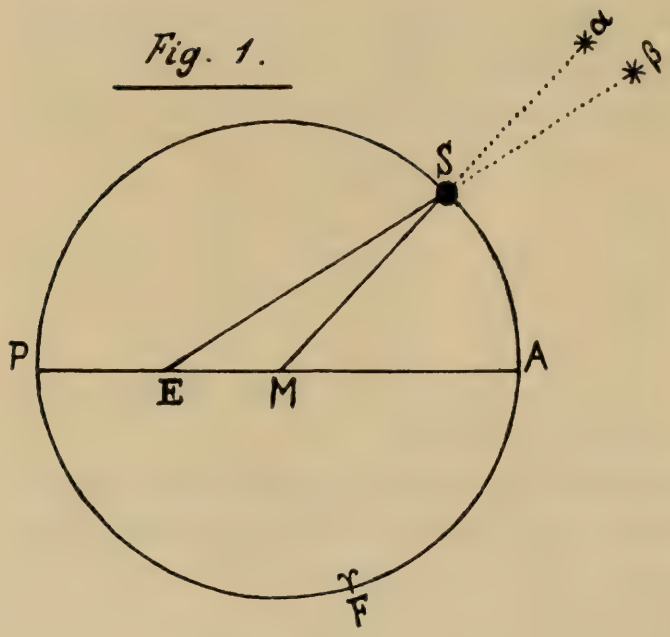
Beispiel.

Es soll die Sichtbarkeit des Mondes für den Beginn der Nacht vom 1. zum 2. Ijar des Jahres 4938 (20. April 1178) geprüft werden.

Mittlere Länge der Sonne (§ 1):	$35^0\ 38'\ 33''$		
Gleichung des Mittelpunktes (§ 2):	$+\ 1^0\ 30'\ 00''$		
Wahre Länge der Sonne:	$37^0\ 08'\ 33''$,	rund:	$37^0\ 09'$
Mittlere Länge des Mondes (§ 3):	$53^0\ 36'\ 39''$		
Gleichung des Mittelpunktes (§§ 3—5):	$-\ 5^0\ 01'\ 00''$		
Wahre Länge des Mondes:	$48^0\ 35'\ 39''$,	rund:	$48^0\ 36'$
Wahre Elongation (§ 6):	$48^0\ 36'-37^0\ 09'$		$= 11^0\ 27'$
Parallaxe (§ 8):			$-\ 1^0\ 00'$
Scheinbare Elongation:			$10^0\ 27'$
Wahre Breite des Mondes (§ 7):	$-\ 3^0\ 53'$		
Parallaxe (§ 8):	$-\ 0^0\ 10'$		
Scheinbare Breite des Mondes:	$-\ 4^0\ 03'$		
$^1/_4$ der scheinbaren Breite (§ 9):			$+\ 1^0\ 01'$
Berichtigte scheinbare Elongation:			$11^0\ 28'$
$^1/_5$ derselben (§ 10):			$+\ 2^0\ 18'$
Schiefe Absteigung derselben:			$13^0\ 46'$
$^2/_3$ der wahren Breite (§ 11):			$-\ 2^0\ 35'$
Sehungsbogen:			$11^0\ 11'$

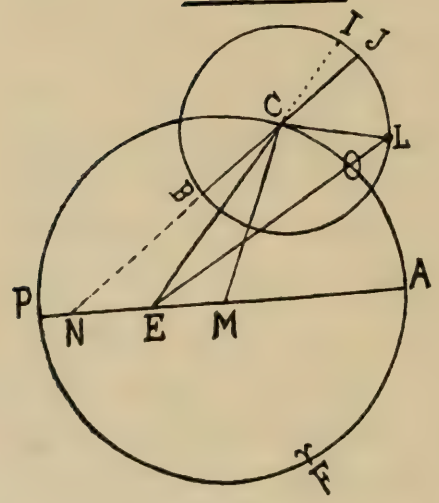
Folglich ist der Mond sichtbar (§ 12 Nr. 3).

Fig. 1.



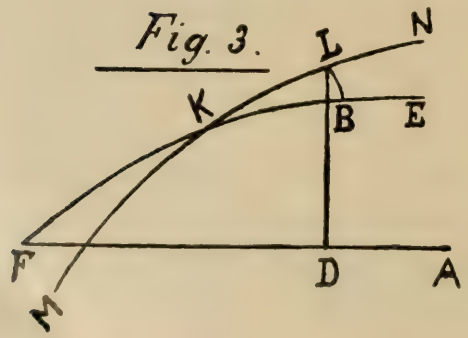
Figur 1 (zu §§ 1—2). Der Kreis stellt die Sonnenbahn dar, M ihren Mittelpunkt, E den Erdmittelpunkt, A das Apogäum, P das Perigäum, F den Frühlingspunkt, S die Sonne, FS ihre Länge, Stern α ihren mittlern, Stern β ihren wahren Ort, Winkel AMS die mittlere Anomalie, Winkel AES die wahre Anomalie, EM : MS die Exzentrizität, Winkel ESM die Gleichung des Mittelpunktes.

Fig. 2.

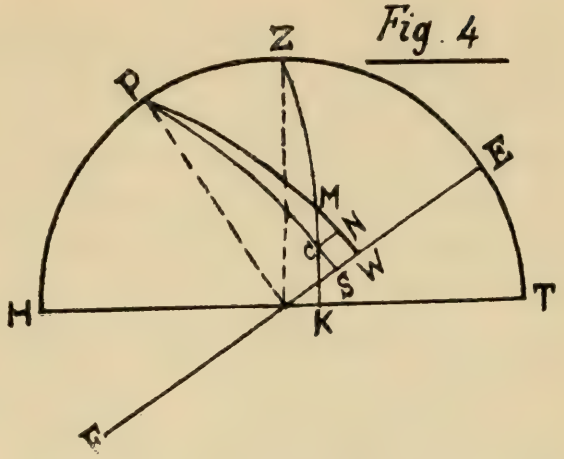


Figur 2 (zu §§ 3—5). Der größere Kreis stellt die Mondbahn dar, M ihren Mittelpunkt, E den Erdmittelpunkt, A das Apogäum, P das Perigäum, F den Frühlingspunkt, der kleinere Kreis den Epizykel, C seinen auf der Mondbahn kreisenden Mittelpunkt, JB seine Apsidenlinie, N den Punkt, nach welchem diese gerichtet ist, L den Mond, LJ die mittlere und LI die berichtigte (geozentrische) Anomalie, Winkel ICJ = ECN die Prosneusis, EM : MA (=EN : MP) die Exzentrizität der Mondbahn, AC die doppelte Elongation, FC die mittlere und FO die wahre Länge des Mondes, Winkel CEL die Gleichung des Mittelpunktes.

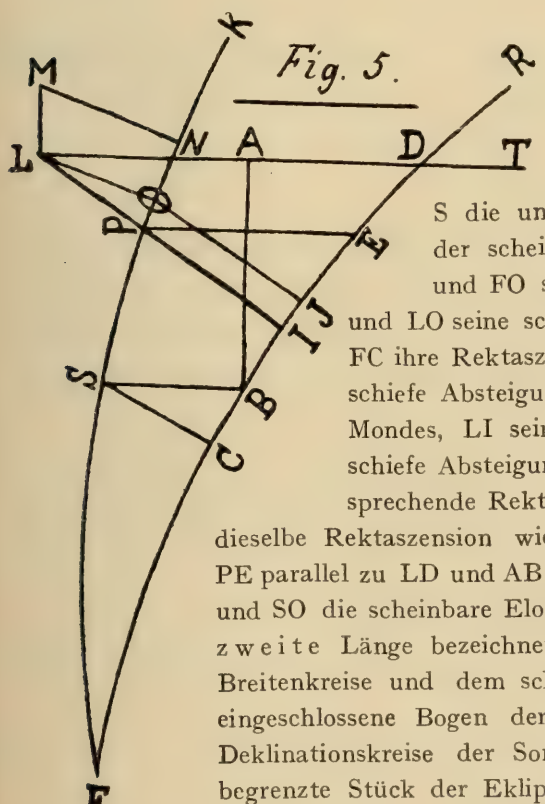
Fig. 3.



Figur 3 (zu § 7). FA sei ein Teil des Äquators, FE ein Bogen der Ekliptik, MN ein Stück der Mondbahn, Winkel EFA die Schiefe der Ekliptik, F der Frühlingspunkt, K der Kopf des Drachen (der aufsteigende Knoten), L der Mond; dann ist FB die Länge des Mondes, LB seine Breite, FD seine Rektaszension, LD seine Deklination und KB das Argument der Breite.



Figur 4 (zu § 8). Ist HT der westliche Horizont, Z das Zenit, FE ein Stück der Ekliptik, P ihr Pol, F der Frühlingspunkt, ZK der Quadrant eines Höhenkreises, PS und PW der Quadrant je eines Breitenkreises, M der wahre und C der scheinbare Ort des Mondes, so ist MC seine Höhenparallaxe, FW (= l) seine wahre und FS (= λ) seine scheinbare Länge, MW (= b) seine wahre und CS (= β) seine scheinbare Breite, SW (= l — λ) seine Längen- und MN (= b—β) seine Breitenparallaxe, FE (= L) die Länge und ZE (= B) die Breite des Zenits, EW = L — l und ES = L — λ.



Figur 5 (zu §§ 9—11). FK sei ein Teil der Ekliptik, FR ein Bogen des Äquators, LT ein Stück des westlichen Gesichtskreises, F der Frühlingspunkt, Winkel KFR die Schiefe der Ekliptik, S die untergegangene Sonne, M der wahre und L der scheinbare Ort des Mondes, FN seine wahre und FO seine scheinbare Länge, MN seine wahre und LO seine scheinbare Breite, FS die Länge der Sonne, FC ihre Rektaszension, SC ihre Deklination und FB ihre schiefe Absteigung, FI die scheinbare Rektaszension des Mondes, LI seine scheinbare Deklination und FD seine schiefe Absteigung, FJ die seiner scheinbaren Länge entsprechende Rektaszension, P der Punkt der Ekliptik, der dieselbe Rektaszension wie der scheinbare Ort des Mondes hat, PE parallel zu LD und AB senkrecht auf SB; dann ist SN die wahre und SO die scheinbare Elongation (von Maimonides als erste und zweite Länge bezeichnet), OP der zwischen dem scheinbaren Breitenkreise und dem scheinbaren Deklinationskreise des Mondes eingeschlossene Bogen der Ekliptik, SP das von dem wahren Deklinationskreise der Sonne und dem scheinbaren des Mondes begrenzte Stück der Ekliptik („die dritte Länge"), BE die Differenz zwischen der schiefen Absteigung der Sonne und der des Punktes P („die vierte Länge"), ED „der Anteil der örtlichen Polhöhe", BD „der Sehungsbogen" und AB der Austrittsbogen.

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß der langwierige Weg, den Maimonides zur Lösung der zweiten Hälfte seines Problems einschlägt, und den wir hier Schritt für Schritt bis ans Ende verfolgt haben, ein wenig ermüdend und, wenn auch nicht gerade verworren, so doch einigermaßen verschlungen ist. Wir würden es vorziehen, zunächst den jeweiligen Neigungswinkel der Ekliptik zum Horizonte zu ermitteln, um dann mit dessen Hilfe die Größe des Austrittsbogens zu berechnen. Diese Methode ist einfacher und führt auch schneller zum Ziele.

Der Neigungswinkel (ν) ergibt sich in dem durch die Schnittpunkte der Ekliptik, des Äquators und des Gesichtskreises gebildeten Kugeldreieck (NFD in Figur 5) aus der Formel

$$\sin\ (\nu + \psi) = \frac{\sin \varphi \sin \psi}{\cos \sigma},$$

in welcher φ die Polhöhe ($= 32^0$), σ die Schiefe der Ekliptik $= 23{,}5^0$ und ψ ein Hilfswinkel ist, der aus der Gleichung

$$\cot \psi = \cos l \operatorname{tg} \sigma,$$

in welcher l die wahre Länge des Mondes und σ wieder die Schiefe der Ekliptik bezeichnet, vorerst zu berechnen wäre. Haben wir auf diese Weise ν gefunden, so erhalten wir den der wahren Elongation (ε) entsprechenden Austrittsbogen (t_1) durch die Formel

$$\sin t_1 = \sin \varepsilon \sin \nu$$

und den der wahren Breite (b) entsprechenden (t_2) durch die Formel

$$\sin t_2 = \sin b \cos \nu.$$

Führt man diese Rechnungen aus, so ergibt sich, daß durchschnittlich

im	1.	und	12.	Zeichen	$\nu = 80^0\ 35'$,	daher	$t_1 = 0{,}986$	ε	und	$t_2 = 0{,}163$ b ist
„	2.	„	11.	„	„ $73^0\ 34'$	„	0,958	„	„	0,283 „
„	3.	„	10.	„	„ $61^0\ 22'$	„	0,873	„	„	0,479 „
„	4.	„	9.	„	„ $48^0\ 32'$	„	0,743	„	„	0,662 „
„	5.	„	8.	„	„ $39^0\ 23'$	„	0,627	„	„	0,773 „
„	6.	„	7.	„	„ $35^0\ 01'$	„	0,566	„	„	0,819 „

Bei nördlicher Breite des Mondes ist der Wert von t_2 zu dem von t_1 zu addieren, bei südlicher dagegen von t_1 abzuziehen. Die Summe beziehungsweise die Differenz ist der wahre Austrittsbogen T, von dem man noch 1^0 als Betrag der Horizontalparallaxe abrechnen muß, um den scheinbaren Austrittsbogen t zu erhalten (M. N. IV 117—124).

Beispiel:

Wahre Länge des Mondes (wie oben)	$= 48^0\ 36'$		
Wahre Länge der Sonne ,,	$= 37^0\ 09'$		
Wahre Elongation (ε) ,,	$= 11^0\ 27'$	$=$	$687'$
Wahre Breite des Mondes (b) ,,	$= -\ 3^0\ 53'$	$=$	$-\ 233'$.

Sonne und Mond befinden sich im 2. Zeichen;

folglich $t_1 = 0{,}958\ \varepsilon =$	$687' \times 0{,}958 =$	$658' =$	$10^0\ 58'$
und $t_2 = 0{,}283\ b =$	$-\ 233' \times 0{,}283 =$	$-\ 66' =$	$-\ 1^0\ 06'$
	Wahrer Austrittsbogen T =		$9^0\ 52'$
	Horizontalparallaxe =		$-\ 1^0\ 0'$
	Scheinbarer Austrittsbogen t =		$8^0\ 52'$.

Zum Schluß möchte ich auf zwei fehlerhafte Stellen im Sefer ha-ʿIbbur von Abraham ibn ʿEzra (Lyck 1874) hinweisen, die wir mit Hilfe von Maimunis eingangs beschriebener Methode der Tekufa-Rechnung zu berichtigen in der Lage sind.

Die eine (S. 3a Z. 3—19) ist so zu lesen: ואם רצית לדעת בכמה ימים בחדש תהיה התקופה [בזמננו זה] הסתכל לדעת כמה שנים שלמות עברו ממחזור המולדות וערוך מספרם (עלי') [על י"א] והוסף על הכל ח' והוצא את (המחבר) [המחובר] שלשים שלשים ומה שישאר הם ימי חדש של תקופת ניסן ואם היתה [השנה] מעוברת והגיע חשבונך ט"ו ימים התקופה היא באדר שני ..... דרך אחרת: קח לכל מחזור(ים) ממחזורי המולדות שעה אחת [וחמשה חלקים] גם קח שלישית המחזורים והם שעות וחברם עם אשר למעלה ואם היו בידך מחזורים שאין להם שלישית קח להם ת"פ(ה) חלקים ואחר שלקחת [שלישית] המחזורים קח גם [שלישית] שלישיתם והם שעות ואם ישאר מה שאין להם שלישית קח לכל אחד ש"ס חלקים וחבר הכל וערוך הכל וגרע ממנו ז"ט תרמ"ב אז תמצא תקופת ניסן בראש המחזור ...

Die andere (S. 6a Z. 38 ff.) ist wie folgt zu ergänzen: וטעם לקחת י"א יום לכל שנה בעבור שהוא קרוב לחשבון י' כ"א ר"ד וטעם להוסיף עליהם (שבעה) [שמנה] ימים [בעבור שנתקבצו עד היום] משעה ותפ"ה יותר מט"ו [יום ויו"ג] שעות הוצא מהם ז"ט תרמ"ב ישארו ח'.....

Zum sprachlichen Charakter des Mischne Thora.

Von

W. Bacher.

Über den sprachlichen Charakter des Mischne Thora habe ich in meiner Schrift: „Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmis" (Straßburg, Trübner 1903) ausführliche Mitteilungen und Erörterungen geboten. (S. 117—145, hebr. Theil, S. 36—38). Das dort gegebene Material will ich hier vervollständigen, und zwar nach den drei Seiten hin, die das große Werk sprachlich ganz besonders kennzeichnen. Erstens ergänze ich das Glossar solcher Wörter und Wortformen, die die Sprache des Mischne Thora lexikalisch von der der Mischna unterscheiden, Artikel, die bereits in der genannten Arbeit vorkommen und hier bloß Zusätze erhalten, sind mit Sternchen bezeichnet. An zweiter Stelle gebe ich Beispiele des biblischen Musivstils im Mischne Thora, an dritter Beispiele der als rhetorischer Schmuck der Diktion angewendeten synonymischen Ausdrucksweisen. In diesen beiden Zusammenstellungen sind die in jener früheren Arbeit sich findenden Listen wesentlich erweitert. An letzter Stelle behandle ich einen einzelnen Punkt des Maimunischen Sprachgebrauches, nämlich die Verwendung der beiden Ausdrücke für Tradition, קַבָּלָה und שְׁמוּעָה. Dankbar erkenne ich den Beistand an, den mir hierbei die gründliche und scharfsinnige Untersuchung von A. Schwarz, in seinem Werke: Der Mischneh-Thorah, ein System der mosaisch-talmudischen Gesetzlehre (Wien 1905). S. 142—229, geleistet hat.

Es sei hier noch auf die Ausfälle hingewiesen, mit denen der erste Kritiker des Mischne Thora auch die Sprache des Werkes

nicht verschonte. Einige Glossen des R. Abraham b. David dieser Art hat Münz in seiner Schrift über Maimuni (I, 135) hervorgehoben. Sie findet sich zu H. Berachoth VI, 3 (קלקל עלינו את הלשון); zu Beth-Habechira II, 8 (כי בלשון אחר ידבר אל העם הזה ומשנה לשון חכמינו); zu Tumeath Meth XXII, 7 (ראיתי את האיש משנה את המליצות ומסבב אותן לענייניים אחרים). In der letzten Glosse ist die Selbständigkeit gekennzeichnet, mit der Maimuni, trotz seines engen Anschlusses an die Quellen, die Sprache derselben gehandhabt und sich seinen eigenen Stil geschaffen hat. Er selbst hat es am kräftigsten ausgedrückt, wie sehr die Sprache des großen Werkes durchaus zu ihm gehört und von seinem Inhalte gleichsam unzertrennbar sei. Als nämlich ein Verehrer Maimunis aus Bagdad[1]) sich an den Meister mit der Klage wandte, daß er, „weil des Hebräischen nicht so kundig wie des Arabischen, den Mischne Thora nicht genügend verstehe", belehrte ihn Maimuni, wie er allmählich mit Ausdauer und Eifer in das Verständnis des in durchaus nicht schwerem Hebräisch geschriebenen Werkes eindringen könne. „Aber ich will unter keinerlei Umständen das Werk ins Arabische übertragen, weil so seine ganze Schönheit verloren ginge."[2])

1. Aus dem Wortschatze des Mischne Thora.

אָב, Tephilla I, 4: שאלת כל הדברים שהם כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הצבור כולם. Eine Anwendung des Mischnaausdruckes (אבות נזיקין) auf die Hauptkategorien der im Gebete vorzutragende Bitten.

אֹזֶן, Schechita XI, 7: אזן מאזני הריאה; מאזן לאזן. Hebräisierung von אונא (= אודנא), Plur. אוני Lappen der Lunge.

---

1) In der Überschrift heißt er: מר יוסף בן גאבר. Maimuni selbst nennt ihn im Eingange seines Antwortschreibens מר' יוסף בן אבו אלבשר נ"ע חידוע אבן גבאר (Kobez II, 15 c). Statt אלבשר muß gelesen werden אלבשר. Der Fragesteller hieß also Jûsuf b. Abu 'lbischr Ibn Gâbir. Steinschneider bringt ihn weder unter בשר noch unter גאבר (J. Q. R. X, 138, 513).

2) Ib. 15 d. ואני רוצה בשום פנים להוציאו ללשון ערבי לפי שכל נעימותו יפסד. Wenn dann Maimuni weiter sagt: ואני מבקש עתה להחזיר פירוש המשנה וספר המצות ללשון הקדש וכל שכן שאחזיר זה החיבור ללשון ערבי ואל תבקש זה ממני כלל, so hat diese

אֶחָד, Plural, Jesode Thora I, 17: שאין כיחודו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם. Plural in der Bedeutung: einheitliche Wesen. Einheiten.

אֲרִיחוּת. Jesode Thora V, 11: לא ירבה באריחות עמי הארץ וישיבתן, Abstractum zu אוֹרֵחַ (Verbum ארח, Piel bewirten) etwa: Gasterei. Ben-Jehuda (Millon 390 b) liest אריחות und supponiert Singular אֲרִיחָה.

*ארע, Piel. Sechiruth I, 2: בין שארעו אונס גדול מזה, Konstruktion mit dem Akkusativ, statt des gewöhnlichen ל (vgl. Targum zu וקרהו, Gen. 44, 29).

באר, Piel. Sehr häufig in der Bed. arab. بيّن angewendet. So z. B. in der Formel: כבר ביארנו, in dem Adj. מְבוֹאָר; נתבאר (= תבי״ן); העקרים המתבארים, Geneba VIII, 1.

בטל, Kal. Jesode Hattora. I, 3: ולא יבטל הוא לביטולם. Das Aufhören der Existenz.

בְּרִיאָה (בריה), Deoth VI, 1: דרך בריותו של אדם. In der Bedeutung Natur (תולדת).

בֹּרֵר (בורר), Talmud Thora I, 6: הכל לפי בוריו, „vermöge seiner Kraft“ oder Fähigkeit. Ib. II, 2 so umschrieben לפי כח הבן ובניו גופו. Vgl. die Wiedergabe von על משענתו in Exod. 21, 19 mit על בוריו (Mechilta z. St.). In der Bedeutung „Klar“ findet sich על בוריין Jes. Hattora IV, 11, 13.

גלגל, Hithpalpel. Aboda zara I, 2: ועל דרך זה היה העולם הולך ומתגלגל. „Auf diese Weise entwickelte sich die Welt“ (die Menschheit, in ihren religiösen Anschauungen).

גלל, Niphal. Mathn. Anijjim X, 2: ואין דבר רע ולא היזק נגלל בשביל הצדקה. Aus dem bibl. בְּגִלַּל gebildetes Verbum.

*גֶּלֶם. Jes. Hattora IV, 6: שאר גולמי בני אדם ונפש חיה וצמח ואבן ומתכת.

דמה, Hithpael (wie in Jes. 14, 14) Ab. zara XI, 1: אין הולכין בחוקות הגוים ולא מדמין להן; ib: שלא ידמה להן (l. יִדַּמֶּה, מְדַמִּין).

Äußerung nur dann seinen Sinn, wenn das erste Wort zu ואיני verbessert wird. Nicht einmal seine arabischen Werke wolle er jetzt mehr ins Hebräische übertragen (obwohl das bei diesen, dem Mischnakommentar und Buch der Gebote eher berechtigt wäre); um wieviel weniger könnte er sich dazu entschließen, den Mischne Thora ins Arabische zu übersetzen.

דֵּעָה, Geruschin X, 22: אשה רעה בדעותיה ושאינה צנועה, eine Umschreibung von אשה רעה, Jebam. 63 b. Das bedeutet hier dasselbe, wie im Titel der Hilchoth Deoth: Sitten.

ד ק ק. Sabbath XXI, 20: הצריך לדוק פלפלין. Der Kal transitiv angewendet (Die Quelle, Sabbath 141 a, hebr. aram. מידק). — Tumeath Meth X, 1: נתדקדקו עצמות המת בתוך העפר (vgl. M. Ohaloth II, 7: עצמות שנתדקדקו).

הֶבֶל, Hauch, Ausdünstung. Sabbath III, 6: מפני שהבלו חם; ib. 7: הבלו רב. — Nichtigkeit. Talm. Thora III, 13 להבלי עולם Issure Bia XIII, 14: בשביל דבר מהבלי עולם.

הֲוָיָה, das Sein (in metaphysischer Bedeutung). Jesode Hattora II, 10: שהכל נסמך לו בהויתו.

זָהוֹב, Adjektiv (golden.). Malwe welowe I, 7: בגדי משי או מצנפת זהובה.

זְמַן, Zeit, im Sinne von Vergänglichkeit, irdisches Dasein. Talmud Thora III, 9: תענוגי הזמן.

ז ע ז ע. Deoth IV, 3: ולא יזעזע גופו.

ח ב ר, Piel, verbinden, zusammensetzen (= arab.: אלّف). Jes. Hattora I, 10; II, 3: מחובר מגוף ונפש; Jes. Hatt. IV, 2: המחובר מארבעתן.

חִבּוּר, Zusammensetzung. Jes. Hattora I, 11: לא חיבור ולא פירוד.

חֻזְקָה. Jes. Hatt. IV, 2: . . . . גופים שיש בהם חזקה מ־סוד האש חזקה מיסוד המים . . . . חזקה מיסוד הארץ.

ח נ ך, Nithpael (erzogen werden). Ab. zara I, 2: שנתחנכו מקטנותם.

ח ס ר, Hithpael. Geneba VIII, 4: מפני שמעלין חלודה ומתחסרין, geringer werden, (an Gewicht) abnehmen.

*חֶפֶץ. Jom Tob V, 10: חפצי הפקר, herrenlose Gegenstände.

ח פ ש, Piel, mit אַחַר verbunden. Dieser in der Mischna (Pesachim II, 3) vom Aufspüren des Hundes gebrauchte Ausdruck (כל שאין חכלב יכול לחפש אחריו) erscheint bei Maimuni als Synonym von בדק für das Aufsuchen des zu beseitigenden Gesäuerten. S. Chamez-u-Mazza II, 3 (לחפש אחר החמץ); III, 2 (צריך לחפש אחריו ולבדוק).

ח ק ק, Kal. Gesetz geben. Geẓela V, 14: כל דין שיחקוק אותו המלך לכל. — Niphal, sich eingraben, Jesode Hatt. VII, 3: ומיד יחקק בלבו פתרון המשל.

חרם, Hiphil, mit עַל verbunden: den Bann über jemand aussprechen. Scheluchim ve-Schuttaphim II, 6: ויחרים על מי שנתן לו רשות . . . . — S. jedoch Sanhedrin XXIV, 7.

חתך, Kal, entscheiden. Jes. Hatt. VIII, 2: לחתוך הדבר. — Ib. VII, 7: חתך את הדין (vgl. Sanh. 7 b).

טַבּוּר, Jesode Hatt. IV, 2: ממטה מטבור הארץ למעלה כלפי הרקיע, der Mittelpunkt der Erde. Den Ausdruck nahm Maimuni aus Ezechiel 38, 12 (s. David Kimchi z. St.: אמצע העולם). S. auch ib. II, 9: עד יתוש קטן שיהיה בטבור הארץ.

טבע, Kal. Gezela va-Abeda XIV, 12: ואם היו כלים שטבעתן העין חייב להכריז שאם יבוא תלמיד חכם ויאמר אף על פי שאיני יכול לומר בכלי כזה סימן יש לו בו טביעות עין . . . . . Die Quelle, Baba Mezia 23 b unt., hat (viermal) שבעתן העין (von שׂבע, satt werden; Raschi erklärt שלא שבעתן עין mit עדיין לא הורגל בראייתן). Aber offenbar hat hier Maimuni die ursprüngliche und richtige Lesung erhalten, die das Verbum zum Substantiv טביעות (ט׳ עינא Bab. Mez. ib.; ט׳ העין Sabbath 114 a) darbietet. Einen Gegenstand, an dessen Anblick das Auge gewöhnt ist, hat es in sich eingesenkt (oder es hat das Bild des Gegenstandes sich eingeprägt.) Merkwürdigerweise ist kein Zeugnis für diese richtige Leseart, durch die das Substantiv טביעות bestätigt wird, erhalten. Aus טבעתן konnte vermöge der Ähnlichkeit der Buchstaben ש und ט leicht שבעתן werden, besonders da das Verbum טבע mit dem Subjekt עין sonst nicht vorkommt, andererseits das Verbum שבע mit dem Subjekte עין aus dem biblischen Sprachgebrauche (Koheleth 1, 8) bekannt ist. S. noch Hakedem II, 99—101.

טבע, Niphal, in Verbindung mit טֶבַע. Natur. Jes. Hatt. IV, 2: מנהג שנקבע בהן וטבע שנטבע בהן.

טוח, Kal. Keriath Schema II, 2: והוא מוטל ופניו טוחות בקרקע, das Gesicht an den Boden gedrückt. Vgl. die bei Levy II, 44 b für die Bed. „an etwas drücken" gebrachten Beispiele.

טָעוֹן, Last. Mechira IV, 15: טעון של פירות. Eine Hebräisierung des aramäischen טעונא (טונא).

טרד, Kal. Chamez V, 10: דגן שנפל עליו דלת כל זמן שהוא טורד

טפה אחר טפה. Eine Wiedergabe des aram. והוא דעביד טיפ טיפ לחדי טיפ טיפ (Pesachim 39 b) mit sachgemäßer Verwendung des biblischen Ausdruckes: דלף טורד (Prov. 27, 15).

יגע, Hithpael. Deoth IV, 2: או יעשה מלאכה או יתיגע רגע אחד. Statt רגע אחד der Ed. pr. haben die späteren Ausgaben ברגע אחר. Dieser Hithpael von יגע (bei Levy II, 219 mit einem Beispiele aus Pesikta belegt), hat dieselbe Bedeutung wie der Hithpael von עמל (Deoth IV, 14: מתעמל ויגע). Vgl. Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmis, S. 114, wo das von Tanchum s. v. עמל zitierte Beispiel: יתעמל בכל יום מעט vielleicht ungenaue Reminiszenz aus Deoth IV, 2 ist.

יחד, Pual Partic., für etwas bestimmt. Ab. zara IX, 6: דברים שהן מיוחדים למין ממיני ע"ז; ib. 7: היו מעורבין דברים מיוחדים עם דברים שאין מיוחדים.

יְאוֹר, in der Bed. Nil (vgl. Jesaja 19, 5; arab: al-baḥr). Ṭumeath-Zaraath XVI, 10: וסכנה בעצמה להצילו מן היאור, von Mirjam, die das Kind Moses aus dem Nil rettete.

יוֹנֶקֶת, Ast. Kilajim IV, 8: שלוח היונקות in der bibl. Bed. des Wortes (Ausbreitung der Äste). Die spezielle Bed. von יונקות in der Mischna s. Para XI, 7.

יְסוֹד, Element. Jesode Hatt. IV, 1: יסודות ארבע[ה]. — היסודות (5) הארבעה. — Prinzip, Grundsatz. Ib. I, 1: יסוד היסודות; ib. VII, 1: יסודי הדת.

יָפֶה, Geruschin XI, 7: בודקין אותה לפי יופי דעתה.

יְשׁוּבִי, Adj. zu יִשּׁוּב, Kulturland. Kilajim IX, 5: מי שיש לו מדברי וישובי כגון שור הבר עם השור והרמך עם הסוס. Die späteren Ausgaben bieten מין st. מי.

*כמש, Piel. Tephillin IV, 2: ומכמשין אותו (man läßt das Leder trocken werden) opp. ומרטיבין אותו (ib.). Levy verzeichnet nur Kal (Peal) und Niphal.

כנס, Hithpael. Jes. Hatt. IV, 5: משתנה ומתכנס; „sich zusammenziehen, im Sinne des arab. تقبّض. (Vgl. Jes 28, 20)".

כסה, Hithpael, in passivischer Bedeutung. Keriath Schema III, 11: רוקק עליה רוק עבה עד שתתכסה.

כִּפְיָה, Substantiv zu נִכְפֶּה, Bezeichnung des epileptischen Zustandes. Eduth IX, 9: הנכפה בעת כפייתו.

כְּשָׁלוֹן. Teschuba II, 1: ולא מכשלון כח, Subst. zu כשל כח (Nech. 4, 4).

כְּתָב, Geneba VIII, 1: בכתבי הגמטריא, „in geometrischen Büchern". Statt ספר ist das dem arab. כתאב auch lautlich entsprechende hebr. Wort angewendet.

להט, Piel. Sabb. XII, 3: ויניחו האש תלהט. (Vgl. Joel 2, 3). Bemerkenswert ist auch die Satzkonstruktion.

לָשׁוֹן, Teschuba I, 2: כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל. — Zur Bedeutung „Metallbarren" s. noch Gezela IV, 14: לשון של כסף; Mechira VI, 2: לשונות של זהב ושל כסף.

מַדָּע, Wissen, Erkenntnis. Teschuba III, 8: ואין שם מדע שמגיע למדע מן המדעים או לדעה מן מהבורא ללב בני אדם; ib. V, 4: הדעות. — ספר המדע ist der Name des ersten Buches des Mischne Thora.

מחה, Piel, verwischen. Jom Tob VII, 11: שמיחו הגשמים את הציון.

מִנְהָג, als Synonym zu טֶבַע, Natur (arab. עאדה) Jes. Hattora IV, 2 (s. oben unter טבע).

משך, Niphal, sich anziehen lassen, sich verführen lassen. Ab. zara XI, 16: להמשך בהבלים אלו. Ib.: תהו והבל שנמשכו בהן חסרי דעת.

מַתֶּכֶת, Metall. Im weiteren Sinne zur Bezeichnung des Mineralreiches. Jes. Hatt. II, 3: והצמחים והמתכות. Ib. IV, 2 lautet der genauere Ausdruck מתכת ואבן. S. auch oben Art. גֹּלֶם.

נֶאֱמָנוּת, Glaubwürdigkeit. Gezela wa-Abeda IX, 11: לעמוד בנאמנותו. Hebräische Wiedergabe von aram. הימנותיה Bab. Mezia 16a.

נבא, Piel. Jes. Hatt. VII, 1: מיסודי התורה לידע שהאל מנבא את בני אדם. Zu den Prinzipien der Thora gehört die Erkenntnis dessen, daß Gott die Menschen prophetisch inspiriert. Vgl. arab. נבי II, bei Maimuni M. N. II, 32 (Le Guide II, 263, n. 2).

נדנד*, Pilpel. Tumeath Mischkab u-moschab IX, 5: ריחים שמנדנדין את הקרקע. — Hithpalpel. Tumeath Meth X, 11: אבנים שאין מתנדנדין תחת רגלי אדם. Ib. als Synonym dazu: מזדעזעין.

נפץ, Piel. Maachaloth Asuroth VI, 11: צריך לנפץ המלח מן הבשר. Wiedergabe des aramäischen מנפיץ ליה. Chullin 76b.

נְקָמָה, in der Bed. göttliche Vergeltung, Strafe. Teschuba VIII, 5: הנקמה שאין נקמה גדולה ממנה שתכרת הנפש ההיא; ib. IX, 1:

והנקמה שנוקמין מן הרשעים. Zur Bezeichnung der göttlichen Strenge, als Gegensatz zum göttlichen Erbarmen, Sabbath II, 3: הא למדת שאין משפט התורה נקמה בעולם, אלא רחמים וחסד ושלום בעולם. Vgl. Moses ibn Ǧiḳatilla zu Hiob 12, 9 (Harkavy-Jubelschrift, hebr. Teil S. 243: נקמה אלטאלחין[1]).

נְקִיעַ, Nizke Mamon V, 3: נקיעי מים Wassertümpel, sonst נֶקַע, נְקָעִים, Spalten, Vertiefungen im Boden (s. Levy III, 440).

סְבָכָה, Aboda zara VI, 9: כל האכסדראות והסבכות היוצאות מן הכותל. Es ist das biblische שְׂבָכָה (II Kön. 1, 2) Fenstergitter.

סוֹד, tiefere Erkenntnis in der Wissenschaft. Kiddusch Hachodesch XI, 1: ולבו תאב לדברי חכמות ולעמוד על הסודות.

סְכָלוּת, Nichtwissen (arab: גַּהל). Jes. Hatt. I, 11: ולא סכלות ולא חכמה.

סִיגֵּג (סוג), Piel, einzäunen. Sechiruth VIII, 2: לסייג הארץ.

עִגּוּל, Kreis. Teschuba V, 4: והגלגל סובב בעיגול (Vgl. Sukka 8a b).

עִדּוּן, Wohlleben. Talmud Thora III, 12: ולומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה. Aus Talmud und Midrasch ist nur der Plural bekannt (Levy III, 622 I, 15).

עַיִן, Auge in übertragener Bedeutung. Aboda zara II, 1: שמא תשים בעין לבך.

עֵגֶל, Tephilla VIII, 12: וכן העלג כגון מי שקורא לאלם עין או לעין אלם וכל מי שאינו יכול להוציא את האותיות כתיקונן.

עָמֵל, an Mühsal (עָמָל) gewöhnt. Chobel u-Mazzik II, 9: ויש אדם שהוא עמלן וחזק ועני ומפני זוז אחד מצטער צער הרבה רך וענוג מאוד.

*עִנְיָן, Plural. Nazir II, 11: עניני המצות. — Teschuba II, 2: וצריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שאמר בלבו; Taanijoth IV, 2: ומוסיפין בעניינות אלו כפי כחו.

עִנֵּג, Hithpael. Taanith III, 5: ואם על פי שאין מתענות אין מתענגות עצמן בתפנוקים.

עֶצֶם, selbst. Teschuba I, 3: עצמו של יום הכפורים מכפר.

*עִקָּר, Maachaloth asuroth X, 18: ודבר זה אין לו עיקר (= arab. ליס לה אצל). — Jibbum wa-Chaliza Ende: הרי ביארנו כל

1) In der hebr. Übers. des Mischnakommentars zu Sanhedrin X (125 d) heißt es einmal: הייעודים הטובים והנקמות והרעות. Im Original (Porta Mosis, p. 155): אלועד ואלויעיד.

העיקרים שעליהן תסמוד. — Maachaloth asuroth VII, 8: יש כפי שתי פתילות של חלב בעיקרי המתנים (in der Quelle, Chullin 92 b: ההוא תרבא דתותי מתני). — Scheela u-Pikkadon V, 7: עקרי הדברים.

עֵרֶב, Bürge. Malwe we-Lowe XXV, 9: הרי הן ערבאין זה לזה. Diese Pluralform — statt עֲרֵבִין — scheint unter dem Einflusse des aram. Singular עַרְבָא und nach der Analogie von זַכָּאִין gebildet zu sein.

עֲרֻבוּת, Bürgschaft. Malwe we-Lowe XXV, 5: כולן לשון ערבנות הן. Statt עֲרֵבוּת, nach der Analogie von קבלנות gebildet.

עָרֵב. Part. paß. Biath Hamikdasch VIII,6: מי שראויה עיניו מעורבבת.

ערך, Kal. Tephilla I, 4: ברכות הערוכות בפי כל ישראל.

עת, Mechira XXIX, 5: מי שהוא עת שוטה ועת שפוי. (Die Quelle, Rosch Haschana 29 a: עתים חלים ועתים שוטה). Maimuni setzte, unter dem Einflusse des arabischen Sprachgebrauches, den Singular an Stelle des Plurals.

*עתק, Hiphil, überliefern. Talmud Thora I, 9: מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו; Sefer Thora VII, 8: כמו שהעתיקו הסופרים איש מפי איש.

פגע, Kal (das biblische Verbum mit ב in der Bed. bitten). Teschuba II, 9: צריך לפיים ולפגוע בו; ib. 11: ופוגעין בו ומבקשין ממנו. Vgl. Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmis, S. 144.

פָּנוּי, frei unbenommen. Keriath Schema IV, 1: לפי שאין דעתו פנויה (in der Quelle Berachoth 16 a: טריד; bei Maimuni an unserer Stelle etwas vorher מי שהיה לבו טרוד). — Ib. 7: והוא שתהא דעתו פנויה עליו.

פְּסוּלָנוּת, Abstraktum zu פָּסוּל, untauglich, ungültig (st. פַּסְלוּת Levy IV, 74); Lulab VIII, 9: והפסלנות שהיא משום עבודה זרה.

פסק, Kal, entscheiden. Sanhedrin XX, 8: דין פסוק.

פרך, Piel, reiben. Deoth IV, 16: כשיזוע ויפרך גופו ישתטח ויצא.

פרס, Nithpael. Tumeath Meth X, 1: ונתפרסו בכל השדה. Forsetzung des oben unter דקק angeführten Satzes zur Erklärung des Mischnaausdruckes בית הפרס, zugleich eine Etymologie des letztern. Im Mischnakommentar zu Ohaloth XVII, 1 (ed. Derenbourg, S. 85) gibt Maimuni die Etymologie ausdrücklich: לאנבסאט אלקבר עלי גמיעה תרגום ויפרש את האהל

תרגום ויפרש את האהל (Exod. 40, 10) ופרס ית משכנא. Es entspricht demnach נתפרס dem arab. אנבסט. Der Übersetzer des Mischnakommentars gibt a. a. O. dieses arabische Verbum mit התפשט wieder.

פ ר ס ם. Part. pass. מְפוּרְסָם, allgemein bekannt. Jom Tob VII, 15: אדם מפורסם; Geneba V, 3: גנב מפורסם; Gezela V, 7: גזלן מפורסם.

פֶּרֶק. Tephilla IV, 19: תפלות הפרקים, die Gebete für bestimmte Zeiten und Feste.

פ ר ר, Kal. Chamez III, 11: פורר וזורק לרוח. Die Quelle, Pesachim 21 a, hat das Part. Piel. מפרר.

פ ת ח, Hithpael. Mila I, 14: בעת שיתפתחו עיניו. Vgl. das aram. איתפתח, sehend werden (Levy IV, 155).

צ ד ק, Piel. Gezela VIII, 1: מצות עשה לצדק המאזנים והמשקלות והמדות יפה יפה (zu Levit. 19, 36). — Ib. ומצדקין את המאזנים ואת המדות.

צ ח י ח, den biblischen Ausdruck צחיח סלע (Ezech. 24, 7) verwendet Maimuni zur Wiedergabe des aram. צונמא (Baba Bathra 89 b), Mechira 1, 15.

צ ח ק, Piel, in transitiver Bedeutung: spielen machen; Sabbath 1, 6: הרי שצריך לראש העוף לצחק בו הקטן.

צִיר, ein Augenleiden. Sabbath II, 5: החושש בעיניו והוא שיש בשתיהם או באחת מהן ציר, Bezeichnung eines der in Aboda zara 28 b genannten Augenleiden (דימעתא), Triefäugigkeit, also das Substantiv zum Adjektiv, צִירָן M. Bechor VII, 3. Unsere Stelle ist es, die Tanchum Jeruschalmi, s. v. ציר, frei anführt (s. Aus dem Wörterbuche T. Jeruschalmis, S. 145): אם יש בעיניו ציר או קדח. Tanchums או קדח ist eine Abkürzung der in M. T. a. a. O. folgenden Worte או שהיה בהן קדחת (in Ab. zara 28 b קדחא).

צ ל ח, Hiphil, in der Bed. des arabischen אצלח (= תִּקֵּן). Deoth V, 12: ישיג מגמתו להצליח נכסיו. — Mechira XIV, 11: חכם לתקן מעשי המדינה ולהצליח דרכי יושביה.

צ מ ח, Piel (im Sinne des Hiphil). Sabbath VII, 3: לצמח דבר הוא מתכוון (ib. 4 als Gegensatz: לעקור דבר מגידוליו).

ק ב ל, Piel. Ab. zara IV, 5: נלך ונקבל באלוה; ib. שקבלוה באלוה. Eine sonst nicht bezeugte Anwendung der Präposition.

קבץ*, Piel. Kiddusch Hachodesch VI, 12: כשתקבץ שארית כל שנה (addieren). — Sabbath VII, 6: המקבץ חלק אל חלק. — Tephilla XI, 21: מפני שהקיבוץ רב (die Volksmenge).

קו, Richtschnur, Regel. Deoth II, 2: ועל קו זה יעשה בשאר כל הדעות. — Scheluchin VI, 4 Ende: ויצא דין בקו הצדק.

קלט, Kal. Zizith II, 2: כדי שיקלוט את העין, „damit die Wolle die Farbe in sich aufnehme". עין, wie in Jes. Hatt. III, 3.

קלף, Kal. Taan. V, 12: ואין מחייבים אותו לקלוף את הכתלים.

קצר, Piel. Deoth I, 1: ויש מקצר נפשו, von demjenigen gesagt, der übermäßig genügsam ist. Vorher als Gegensatz: ויש בעל נפש רחבה. — Kal. Tephilla I, 4: תקצר לשונו. (Vgl. היד ה' תקצר, Num. 11, 23 und das arabischen قصر عن).

קרא, Hiphil. Scheela u-Pikkadon II, 4: (מקריא) = הרב שהוא מקרא ברצונו לתלמידים בכל עת שירצה ואיזו מסכתא שירצה. Sonst wird הקריא (ar. اقرأ) nur für Bibelunterricht angewendet.

רבון, Herr. Teschuba III, 7, והאומר שיש שם רבון אחד (anstatt אלוה אחד, aber weil es sich um eine falsche Vorstellung von der Gottheit handelt, setzt M. den Ausdruck רבון an Stelle von אלוה).

רבע, Piel. Sefer Thora IX, 3: מתחיל ומרבע העורות בשוה in Vierecke teilen.

רגז, Ischuth XV, 14. So hat die Ed. Sonc. statt des gew. רגזן, das die Ausgaben darbieten.

רגש, Hiphil. Teschuba VII, 8: אל ירגישו להן („sie mögen ihnen gegenüber nicht empfindlich sein").

רחוק, unwahrscheinlich. Geruschin Ende: דבר רחוק הוא.

רעוע, hinfällig, schwach. Gezela VI, 3: בראיות רעועות.

רקיע, als Bezeichnung der Mondsphäre. Jesode Hattora IV, 1: כל הגופים שלמטה מן הרקיע.

רשם, Merkmal. Jes. Hatt. IV, 8: שאר רושם הגוף.

רשם, Niphal. Teschuba IV, 5: מפני שהוא לומד ממעשיו והם נרשמים בלבו.

שאילה, Jom Tob. VII, 11: אגרות של שאילת שלום Gruß — (d. h. Freundschafts —) Briefe.

שדר, statt des allein bezeugten Femininums שדרה, Rückgrat. Ebel XII, 7: אם שדרו קיים; ib.: ואם אין שדרו קיים.

שׁוה*, Hiphil, Sabbath XXI, 2: להשוות גומות. — Tephilla V, 9: השוויית הקול כיצד.

שְׁמוּעָה, Ruf, Leumund; Nechaloth X, 7: והיתה שמועתו טובה; Sanh. XXIV, 5: אדם ששמועתו רעה. Vgl. das aram. דשפיר שומעניה und דסני שומעניה, Moed Katon 17 a.

שָׁפוּי, opp. שוטה. S. oben unter עת. Vgl. שוטה שנשתפה (aus j. Kethub. 25 b) bei Levy IV, 594 b.

שָׁבֵּעַ. Terumoth IV, 7: ואם היה בעל נפש שבעה (in der Mischna Terum. IV, 3: עין יפה).

שׁכל, Hithpael. Deoth III, 3: שיבין וישתכל בחכמה.

שָׂפָה. Tumeath Meth XI, 6: סמוכה לארץ ישראל שפה בשפה. (In der Quelle, M. Ohaloth XVIII, 7, bloß סמוכה לא׳ ישר׳).

תַּבְנִית, Keriath Schema III, 19: והוא שתהא תבניתם כתבנית גדולים.

תּוֹלֶדֶת, Natur. Teschuba V, 4: בעיקר תולדתו. Ib. או תולדתו תמשוך אותו לדבר. Es ist das Wort, das Ibn Esra ausschließlich anstatt des Arabismus טֶבַע gebraucht. Maimuni hat einmal beide Wörter nebeneinander, Nazir II, 11: טבעו ותולדתו.

תיג, Pual, Partic. (zu תָּג Krone). Tephillin II, 8: אותיות המתויגות.

תֶּלֶם, in der Bedeutung Scharte. Schechita II, 14: כמו תלם בחודו של דבר ששוחטין בו; ib.: היה התלם קטן ביותר.

תמד, Hiphil (zu תָּמִיד, immer). Deoth IV, 11: ואוכל אדם מהם כל צורכו ולא יתמיד אכילתו.

2. Biblischer Musivstil im Mischne Thora.

Jesode Hathora I, 12: לגופים האפלים השפלים שוכני בתי חמר אשר בעפר יסודם (Hiob 4, 19). — Ib. IV, 10: כל הדברים האלו שדברנו בענין זה כמר מדלי הם (Jes. 40, 15). — Ib. V, 4: אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה הרי הוא ככלב שב אל קיאו (Prov. 26, 11). — Ib. V, 10: כל העובר מדעתו בלא אונס על אחת מכל מצות האמורות בתורה בשאט נפש להכעיס (Ezech. 36, 5). — Ib. VII, 1: ופורש מדרכי כלל העם ההולכים במעמד הר סיני שעיניהם ראו ולא זר ואזניהם שמעו ולא אחר האש והקולות (Jes. 9, 1). — Ib. VIII, 1: במחשכי הזמן שהוא ברוך הוא צוה למשה... ולא איש אל ויכזב... (Hiob 19, 27). — Ib. X, 11: (Num 23, 19).

Deoth I, 1: ויש שחוא מסגף עצמו ברעב וקובץ על ידו (Prov.

וילבש בלויי סחבות חמבזות את לובשיהם (Jer. 38, 12). — Ib. II, 5: וילמד לתלמידים בשובה ונחת (Jes. 30, 15). — Ib. V, 5: וכל הנוהג במנהגות שאר העם ההולכים בחשך (Jes. 9, 1). — Ib. V, 10: תלמיד חכם מכלכל דבריו במשפט (Psalm. 112, 5).

Talm. Thora I, 11: יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו (Koh. 7, 8; vgl. Jes. 46, 10). — Ib. I, 12: יקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי שלמה (Neh. 10, 35). — Ib. III, 12: לא יתן שנה לעיניו ותנומה לעפעפיו (Psalm. 132, 4).

Aboda Zara I, 1: טעו בני האדם טעות גדול ונבערה עצת חכמי אותו הדור (Jes. 19, 11). — Ib. II, 10: עד שנמצאו עוברים על גופי תורה להכעיס בשאט נפש ביד רמה (Ezech. 36, 5; Num. 18, 30).

Teschuba VI, 10: מוחל בלב שלם ובנפש חפצה (I. Chron. 28, 9). — Ibid. אבל הגוים ערלי לב אינם כן אלא עברתו שמרה נצח (Jer. 9, 25; Amos 1, 11). — Ib. V, 5: דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים (Hiob 11, 9).

Keriath Schema III, 19: והוא שיהא תבניתם כתבנית גדולים שדים נכונו ושערך צמח (Ezech. 16, 7).

Tephilla II, 2: ולשונו תמהר לקרות תפלה (Jes. 32, 4). — Ib. XV, 4: לא ישא את כפיו עד שיסיר את יינו מעליו (I. Sam. I, 14).

Tephillin I, 19: וכן כל היוצא בזה! עד שירוץ כל הקורא בהן (Chabakkuk 2, 2).

Sabbath I, 14: עד שישלים חפצו ויכתוב כל השטר (Jes. 44, 28). — Ib. II, 6: מי שנשכו כלב שוטה או אחר מזוחלי עפר מותר למשוך את הבהמה במתג ורסן כדי שיגיע לביתו ועוד היום שלה (Deut. 32, 24). — Ib. XX, 5: (Ps. 32, 9). — Ib. XXX, 11: רב (Gen. 29, 7).

Sch. Jom-Tob VI, 13: לעניים ולמרי נפש (Prov. 31, 6). — Ib: VI, 20: אינה שמחה אלא הוללות וסכלות (Koh. I, 17).

Lulab I, 13: ורוקדין . . . ומפזזין ומכרכרין (II. Sam. 7, 16).

Schekalim II, 16: מי שהוא נבהל להון לא יתרום (Prov. 28, 22).

Kiddusch Hachodesch XVIII, 1: למי שהוא עומד בראש הר גבוה ותלול (Ezech. 17, 22). — Ib. XIX, 16: ולא יחסרו דרך מדרכי התורה ולא ישוטטו לבקש אחריהם (Amos 8, 12).

Taanith V, 9: ואוכל ושותה . . . בדאגה ובשממון (Ezech. 4, 16).

Ischuth II, 27: שים כל השמות האלה לעומתך תמיד ואל ילוזו מעיניך כל עניניהם (Prov. 3, 21). — Ib. IV, 7: אם היתה פחותה מבת שש אם על פי שהיא נבונת לחש ביותר (Jes. 3, 3). — Ib. XIII, 11: גנאי הוא לאשה שתהיה יוצאת תמיד פעם בחוץ פעם בני אדם הבריאים והרכים ברחובות (Prov. 7, 12). — Ib. XIV, 1: הפך מכל הנשים והענוגים (Deut. 28, 54). — Ib. XXIV, 8: אר מפני שאין שם אישות גמורה (Ezech. 16, 33). — Ib. XXIV, 15: שנכנסו זה אחר זה והגיפו הדלתות (Neh. 7, 3). — Ib. XXV, 2: ואם תצא הבת למרחץ בנשף תצא מתנכרה (I. Kön. 14, 15).

Jibbum VIII, 15: והרי בני התערובות קיימין (II. Kön. 14, 14).

Sota III, 18: הרי זה מוסיף על חטאתו פשע (Hiob 34, 37).

Issure Bia XVIII, 29: גדוד של מלכות אחרת שפשט ושטף ועבר (Jes. 8, 8; Dan. 11, 10).

Maachaloth Assuroth XII, 24: אס פשט הגדוד במדינה (Hosea 7, 1).

Nedarim XIII, 22: משחיה רודף שלמונים ונבהל להון ואסר על עצמו המתנות (Jes. 1, 23; Prov. 28, 23).

Meïla V, 9: והוא הגוף הקשה העגול שבתוך העץ הדומה ליבולת שלא יצלח למלאכה (Ezech. XV, 4). — Ibid. VIII, 8: ודבר שלא ימצא לו טעם . . . אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה׳ פן יפרוץ בו (Ex. 19, 24).

Schemitta XIII, 13: ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני אדם (Gen. 27, 40; Koh. 7, 20).

Korban Pesach VI, 11: ואע״פ שהמת שלם והוא מן הקצה אל הקצה (Exod. 26, 28).

Chagiga III, 6: וגרים שאינם מכירים חייבים להכין לבם ולהקשיב אזנם לשמוע באימה ויראה וגילה ברעדה (Ps. 10, 10; ib. 2, 11).

Temura Ende: ורוב דיני תורה אינם אלא עצות מרחוק מגדול העצה (Jes. 25, 1; Jer. 32, 19).

Gezela we-abeda III 17: חלאים שאין להם רפואות תעלה (Jer. 30, 13).

Rozeach II, 5: שלא יהיה הדבר להם לפוקה ולמכשול (I. Sam. 25, 39). — Ib. IV, 13: ודודש דמים דורש ממנו דם (Ps. 9, 13).

Mechira XXII, 14: אין אדם מקנה ריח התפוח הזה או טעם הדבש הזה או עין הבדולח הזה (Num, 11, 7). — Ib. XXVII, 1: אל ילוז מעיניך העקר הגדול (Prov. 3, 21).

Zechijja u-mattana V, 1: החולה שתשש כח כל הגוף וכשל כחו מחמת החולי (Ps. 31, 11).

Malwe we-Lowe II, 4: שהוחזק שהוא עני וכשר והולך בתום (Prov. 10, 9). — Ib. III, 2: מלבושי הפחות והסגנים (Jer. 51, 23).

Sanhedrin XV, 6: שמא מן העמלים ומרי נפש הוא המחכים למות (Hiob 3, 20, 21). — Ib. XXIII, 2: ומעשה באחד שהעביר אברה נוצה של עוף מעל רדיד הדיין (Hiob 34, 13).

Ebel IX, 15: דוים כל היום (Echa I, 13).

3. Synonymische Ausdrucksweise im Mischne Thora.

אות ופלא היה בישראל	Tumeath Zaraath XVI, 10.
אימה ויראה	Melachim II, 1.
הגוף האפל והשפל	Teschuba VIII, 2.
והבדים והפארות	Mathn. Anijj. III, 19.
לבדוק ולדקדק	Schegagoth VI, 5.
ולבדוק ולחפש	Sanh. II, 6; ובודק ומחפש Chamez u-Mazza III, 6.
דבר ברור וגלוי	Schebuoth XI, 20; Mikwoth XII, 12.
בגדולתו ושמעו	Melachim XI, 8.
ואילו היה היוצר גוף וגויה	Jesode Hathora I, 7; גופין וגויות ib.
מומין הגלויין והמובהקין	Bechoroth III, 2.
גלויה ומפורסמת	Zechijja u-Mattana V, 1.
גלוי וידוע	Malwe we-Lowe II, 4.
בגלוי ובפרהסיא	Zechijja u-Mattana VII, 4.
דואג ואונן	Taan. I, 14; ולבו דואג וכואב Jom Tob VI, 24.
דוים ונאנחים	Taan. V, 11.
שדבר זה גורם לו לדחפו ולטרדו	Teschuba IV, 2.

כדת וכהלכה	Sanh. II, 12.
דבר הבאי והבל	Teschuba I, 10.
להפחיד ולאוים	Rozeach II, 5.
צריך להקים ולערוד	Jssure Bia V, 12.
להשיגו ולחקרו	Jes. Hatt. I, 9.
משום זכר וזכרון	Jom Tob VI, 2.
חונן ומרחם	Melachim II, 6.
בשהיה האהל חזק ובריא	Tumeath Meth XIII, 2.
מפני החימה והכעס	Sanh. XXI, 11.
דרך חסידות ונפש טובה	Schechenim Ende.
מאדם חשוב וגדול	Naara Bethula II, 4.
בטבעו ותולדתו	Neẓiruth II, 11.
טהורים וזכים	Jes. Hatt. III, 1.
טרוד ונחפז	Keriath Schema IV, 1.
עד שיבין ויכיר	Tum. Zar. I, 3.
ידועה וגלויה ומפורסמת	Sabbath V, 13.
ידוע ומפורסם	Mathn. Anijj. V, 23.
יפחד וידאג	Ebel XIII, 12.
יראה ופחד	Sota IV, 3; ואינה יראה ואינה פוחדת ib.
כל כליהם וכל חפציהם	Niẓke Mamon XIV, 12.
אם כעס ורגז	Talm. Thora IV, 4.
המבוהלים והנחפזים בדעתם	Eduth X, 10.
מבוהלים וטרודים	Sabbath XXX, 13.
ולא יהיה מהולל ושוחק	Deoth I, 4.
מגמתו ומחשבתו	Melachim IV, 10.
מובדלת ומופרשת ממנה	Niẓke Mamon IX, 1.
ומי שאין דעתו מיושבת ונכונה עליו	Tephillin IV, 13.
אינו מפורש ומבואר	Beth Habechira I, 4.
משובר ומפורק	Schear Aboth Hatumea XVIII, 3.
לשון שמשמעו וענינו שבועה	Schebuoth II, 5.
נחלק ונפרד מאחר	Jes. Hattora I, 7.
אע"פ שדעתו נכונה ומיושבת עליו	Geruschin II, 17.
נתקררה דעתו ושככה חמתו	Sabb. VIII, 8.
מעבדיו ושמשיו	Gezela V, 13.
מהעניים והאמללים	Jom Tob VI, 18.

עצב ואונן	Deoth I, 4; עצב ומתאבל ib. II, 7.
הבהמה שפחדה ויראה	Schechita VIII, 9; שמפחדו ויראתו Maach. Asur. XII, 23.
פירוש וביאור כל הדברים	Jes. Hath. IV, 11.
בצדק ואמונה	Melachim IX, 1.
צועק וצווח	Deoth V, 7.
היה לו קץ ותכלית	Jes. Hattora I, 7.
ריקנין ופחותין	Mamrim VII, 2.
לרמה ותולעה	Ebel XIV, 24.
רעיו ומיודעיו	Żechijja u-Mattana VII, 1.
להיות לבו בקרבו שפל וחלל	Melachim II, 7.
דברי שחוק והתול	Ischuth XVII, 19.
בעלי שכל ומדע	Schebuoth V, 22.
תקלה והפסד	Melachim VII, 7.
שתשש כחו וכשל	Jibbum VI, 4.

4. שְׁמוּעָה und קַבָּלָה im Mischne Thora.

Die beiden Ausdrücke, mit denen Maimuni im Mischne Thora die Tradition bezeichnet, sind der Traditionsliteratur selbst entnommen; aber Maimuni hat für beide ihren ursprünglichen Geltungswert erweitert. Weder קבלה, noch שמועה sind in jener Literatur Bezeichnung der Tradition im allgemeinen. Was קבלה betrifft, so beschränkt sich die Anwendung dieses Terminus im Sprachgebrauche der Tannaiten und Amoräer ausschließlich auf nicht-pentateuchische Bibeltexte: was in prophetischen oder hagiographischen Büchern zu lesen ist, galt als Überlieferung (nämlich der Propheten[1]). In anderer Anwendung

1) S. Terminologie I, 166; J. Q. R. XX, 573. Maimuni selbst bedient sich des Ausdruckes קבלה zuweilen in jenem alten Sinne. So Hilch. Kelê Mikdasch X, 2 in bezug auf Ezech. 44, 18, nach Żebach. 18 b, wo der in Babylonien übliche Ausdruck גמרא גמירי לה angewendet ist, um die durch Jechezkel niedergeschriebene Satzung als Überlieferung des Propheten zu bezeichnen. M. sagt das mit den Worten: מפודש בקבלה. Indem er dann weiter sagt: יכן קיבל יונתן בן עזיאל מפי הנביאים ותרגם, so ist das die Anwendung der Angabe in Megilla 3a (תרגים של נביאים יב"ע אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי) auf diesen speziellen Fall. — Ferner Deoth V, 1, zu Mal. 2, 3 (nach Sabbath 151 a): מפודש בקבלה. Ebenso Sota III, 19: יסמכו על הכתוב

kommt das Substantiv, trotz der allgemeinen Bedeutung seines Verbums (קִבֵּל), im alten Schrifttum nicht vor. Erst in späterer Zeit wurde es zum gewöhnlichen Namen der Tradition. Das erste Beispiel, das L. Löw dafür zitiert[1]), findet sich in der Einleitung zu Nissim b. Jakobs Mafteach[2]), also als Übersetzung eines arabischen Terminus. Dieser, ohne Zweifel نَقْل, war es, als dessen hebräisches Äquivalent die Juden arabischer Zunge das Subst. קבלה anwandten[3]), wodurch dieses zur allgemeinen Geltung gelangte. Dies zeigt sich am deutlichsten im Titel der Chronik Abraham Ibn Dâuds[4]). Daraus ergibt sich als natürliche Folge, daß Maimuni in erster Reihe sich des Ausdruckes קבלה zur Bezeichnung der Tradition bediente[5]). Folgende Beispiele mögen dies im einzelnen näher dartun.

Mamrim I, 2: מכל דבר אשר יגידו לך זו הקבלה שקיבלו איש מפי איש[6]). — Einleitung g. E.: והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה

בקבלה, zu Hosea 7, 14 (nach der Bar. Sota 47b). — Hierher gehört auch Talm. Thora I, 12: ודברי קבלה בכלל תורה שבכתב הן. Wenn dort weiter gesagt ist: ופירושן בכלל תורה שבעל פה, ist die bibelexegetische Literatur gemeint. S. die Bibelexegese Maimonides S. 174, Anm. 3.

1. Gesamm. Schriften I, 311.

2) לא סרה הקבלה והמסורת משומרת.

3) In einem gaonäischen Responsum aus dem Jahre 993 bei Harkavy, p. 24 (N. 47 Ende), wird eine Frage so angeführt: ושאלת הרשנו לזה בתלמוד אם בהעתקה. In der Antwort heißt es (in bezug auf eine Angabe in Kidd. 70 b) גמירי ליה רבנן בקבלה ואינו בתלמיד. Der Fragesteller hatte also נקל mit etymologischer Wörtlichkeit übersetzt (vgl. Abr. Ibn Ezra's מעתיקים, die Träger der Tradition). Der Gaon setzt an seine Stelle das aus den Quellen übernommene Aequivalent des arabischen Wortes. Auch Maimuni sagt einmal (Sabb. XXVII, 1) העתיקו statt קבלו.

4) סדר הקבלה, so im Anfange und am Schluße des Werkes. Siehe besonders die Einleitung R. Abr. b. David's (aus Posquières) zu seinem Sifrâ-Kommentar (ed. Weiß 1 a).

5) Was die Bezeichnung der Tradition iu Maimunis arabischen Schriften betrifft, s. Die Bibelexegese Maimunis, S. 27 f.

6) Diese Ableitung der Tradition aus Deut. 17, 11 beruht auf Sabbath 23 a, Sukka 46 a. Auch in diesen Talmudstellen liegt der Nachdruck auf dem Textworte יגידו, sowie für den anderen dort zitierten Bibelvers, Deut. 32, 8 auf dem Worte ויגדך ... Maimuni dachte wahrscheinlich auch an הגדה = arab. خبر. (s. Die Bibelexegese d. jüd. Religionsphilosophen vor Maimuni, S. 1, Anm. 4).

כלה דור אחר דור. — Mamrim I, 3: דברי קבלה אין בהן מחלוקת. — Teschuba V, Ende: ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה אלא בראיות ברורות מדברי החכמה (nämlich die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit). — Sanh. XI, 10: תלמיד שהיה חכם ומבין והיה מחוסר קבלה רבו[1] מוסר לו הקבלה שהוא צריך לו בדין זה. — Nechaloth IV, 6: וזה הוא הדין שיראה לי שהוא הולך על עיקר הקבלה. — Mamrim I, 3: דברי ק׳ אין בהן מחלוקת. — Tumeat Hameth XIX Ende: הכל מדברי סופרים מהן דברי קבלה ומהן הזרות והרחקות. — Ib.: דברי קבלה[2]). — Sehechita II, 3: אע״פ שהן דברי קבלה אינן דין תורה ד״ק הן[3]). — Sehechita II, 3: ודברים אלו כולן ד״ק הן; ebenso Neziruth VII, 12[4]); Maase Hakkorbanoth XIV, 2; Temidim I, 11; Para Adumma VII, 1; Tum. Zar. XV, 1: וכן רוב דיני נגעי בתים ד״ק הן. — Metammee Mischkab u-moschab II, 1: וכל הדברים האלו ד״ק הן; Tum. Ochlim XII, 1: כל דברי הכשר אוכלין ד״ק הן; Kelim III, 1; Sanh. VIII, 1[5]). — Kilajim IX, 11: ואיסור זה מדברי קבלה[6]). — Sanh. V, 1: אע״פ שדברי קבלה הן הרי הוא אומר ושפטו העדה[7]). — Mechußre Kappara II, 6: ודברים אלו כולם דברי קבלה מפי משה רבינו מסיני ודבר זה קבלה הוא[8]). — Schemitta IX, 2; Issure Hammizbeach V, 11[9]); Tum. Meth I, 13; Abadim III, 4. — Issure Hammizbeach IV, 15: ובדברי קבלה הוא דבר זה. — Abodath Jom ha-kippurim I, 3 (ebenso Para Adumma II, 2): ודבר זה קבלה ממשה רבינו[10]. —

1) Damit umschreibt Maim. die Worte Rab's (Sanh. 36 a): שונה אדם לתלמידו.

2) Was Talm. Th. I, 12 betrifft, s. oben.

3) In den hier anzuführenden Beispielen handelt es sich um halachische Einzelheiten, für die keine biblische Deduktion oder Stütze gegeben wird. Das Wörtchen הן fehlt manchmal.

4) Dieses Beispiel fehlt bei Schwarz.

5) Hier fehlt דברי.

6) Maim. hat hier die zwei halachischen Thesen von den pal. Amoräern Hoschaja und Jizchak, Makkoth 22 a, zu einer vereinigt und sie als tradiert gekennzeichnet.

7) Auch M. Sanh. I, 6. Die biblische Deduktion (aus Num. 35, 24), die in die Mischna aufgenommen ist, tritt zu der auch an sich gültigen Überlieferung über die Zahl der Mitglieder des kleinen Gerichtshofes (23) hinzu.

8) Auch in den hier folgenden Beispielen ist von Halachasätzen die Rede, die der biblischen Deduktion entbehren.

9) Hier fügt M. ausdrücklich hinzu: ואין לו מקרא לסמוך עליו.

10) Bei Schwarz, S. 184: הלכה.

Tum. Zar. XI, 1: . . . וקבלה היא ש[1]). — Tum. Meth. V, 1: וזה דין תורה אע"פ שהיא קבלה.

Nach der Analogie des unten zu besprechenden Ausdruckes מפי השמועה sagt Maimuni sehr oft: מפי קבלה. Auch diese Formel wendet er vorzugsweise bei halachischen Einzelheiten an, für die es keine biblische Begründung gibt. So z. B. bei solchen Halachasätzen, die im Talmud selbst vermittels der Formel גמרא גמירי לה[2]) als alte Tradition bezeichnet werden. So Neziruth VI, 16: הלכה מפי הק'[3]); Korban Pesach VI, 12 ebenso[4]); Nizke Mamon II, 3 ebenso[5]).

Andere Beispiele für הלכה מפי קבלה: Neziruth II, 13[6]); ib. III, 2; ib. III, 12; ib. III, 13; Bechoroth VIII, 1; Tum. Ochlim X, 16; Mamrim IV, 3; ib. VII, 2; Ebel III, 6. — ודבר זה מפי הקבלה, Korban Pesach V, 5; Mech. Kappara III, 4; Geneba III, 12; Nechaloth I, 2; Eduth XX, 10; ib. XX, 8; (וארבעה דברים אלו מפי הק' הן). — . . . מפי הקבלה ש Melachim X, 6. — S. ferner Ischuth I, 6: ויש נשים אחרות שאסורות מפי הקבלה ואיסורן מדברי סופרים; Maachaloth Asuroth VIII, 15: מותרין בהנאה מפי הקבלה. — Mamrim IV, 1: אפילו הוא היה אומר מפי הקבלה ואמר כך קבלתי מרבותי[7]).

Zuweilen findet sich im Mischne Thora מפי הקבלה auch dort, wo der Halachasatz biblisch begründet wird. Sabbath XII, 15: . . . ומפי הקבלה אמרו שזה שנאמר בתורה, zu Exod. 16, 29[8]). — Melachim VIII, 10: מפי הקבלה למדו שיהיה נקי zu Deut. 24, 5[9]). — Eduth XX, 2: שנ' כאשר זמם לעשות . . . ודבר זה [מפי] הק' zu

---

1) Sanh. XIV, 12 וקבלה היא שבטבריא עתידין לגזור תחלה ימשם ניעתקין למקדש. Damit formuliert Maimuni einen Agadasatz Jochanans (Rosch Haschana 31 b) zur Überlieferung. S. Die Ag. d. pal. Amoräer I, 330.

2) S. Terminologie II, 31.

3) Nach Nazir 47 a: ג' ג' ליה.

4) Nach Pesachim 81 b: הילכתא גמירי לה.

5) Nach B. Kama 3b: ה' ג' לה.

6) In bezug auf diesen Halachasatz (M. Nazir IV. 6) sagt Jochanan, Nazir 29 a: הלכה היא בנזיר.

7) In talmud. Quelle, Sanh. 88 b: היא אומר מפי השמועה. Maim. hat also hier קבלה an die Stelle von שמיעה gesetzt.

8) Nach Mechilta z. St. (Bar. Erubin 51 a).

9) Nach Sifrê z. St.

Deut. 19, 19[1]). — Schebuoth VI, 2: ודבר זה אין לו עיקר כלל בתורה שבכתב אלא כך למדו ממשה רבינו מפי הקבלה שזה הכתוב לא יחל . . . zu Num. 30, 3[2]). — Sanhedrin XXV, 2: ונאמר ויצום אל בני ישראל אמרו מפי הקבלה שאמר, zu Exod. 6, 13[3]). — An allen diesen Stellen ist die Annahme berechtigt, daß Maimuni den Terminus קבלה anstatt des bei Anführung traditioneller Schriftauslegungen bei ihm üblichen Synonym שמועה anwendet.

Der Plural von קבלה fand sich im Mischne Thora nur in Kiddusch Hachodesch XI, 13[4]). Hier werden nicht überlieferte Religionssatzungen so bezeichnet, sondern überlieferte Kenntnisse zur Bestimmung des Kalenders. Die Satzung, die Länge des Monats auf abwechselnd 29 oder 30 Tage zu bestimmen, bezeichnet M. ib. XVIII, 8 als: הקבלה שהיא ביד חכמים איש מפי איש מפי משה רבינו.

*

Der zweite, im Mischne Thora angewandte Terminus für Tradition hat in den ältesten Beispielen, in denen es in der alten Traditionsliteratur vorkommt[5]), die Bestimmung, eine Überlieferung als solche mit Beziehung auf ihren Träger zu bezeichnen[6]). Akabja b. Mahalalel spricht von der ihm gewordenen Überlieferung und von der seiner Kollegen, M. Edujoth V, Ende[7]). Dieser Verknüpfung der Überlieferung mit der Person des Überliefernden dient auch das aramäische Äquivalent שמעתא in der Zeit der Amoräer[7]). Ohne Pronominalsuffix bezeichnet שמועה schon in tannaitischer Zeit speziell die halachische Überlieferung, im Gegensatze zur Agada[8]). Man nannte

1) Nach Sifrê z. St.

2) Nach der Schriftdeutung des Amoräers Samuel, Chagiga 10a. Im Buch der Gebote (ed. Bloch, S. 107), Gebot 95, lautet der entsprechende arabische Ausdruck: אלנקל אלצחיח (= הקבלה הנאמנת).

3) Agadische Schriftauslegung aus Sifrê zu Num. 11, 11. (§ 91.)

4) ועוד יש לנו בעיקרים אלו קבלות מפי החכמים.

5) Noch älter als diese Beispiele ist Sirach 8, 9: אל תמאס בשמועת שבים אשר שמיש מאבותם.

6) S. J. Q. R. XX. 585 f.

7) אני עמדתי בשמועתי והם עמדו בשמועתן.

8) S. Bar. Moed Katan 23a: שמועה ואגדה. Aramäisch: שמיעתא und אגדתא. Z. B. Sota 40a.

den Halachisten בעל שמועות, den Agadisten בעל הגדות[1]). Die Herkunft einer Überlieferung wird emphatisch damit betont, daß man sagt, sie sei „aus dem Munde" dessen gekommen, in dessen Namen sie überliefert wird[2]). Diese emphatische Ausdrucksweise führt dann auch zur Personifizierung der Überlieferung, indem man von deren „Munde" sprach. Der Amoräer Jochanan sagt bei der Zurückführung der Halacha eines Tannaiten auf alte Überlieferung מפי שמועה אמרה[3]).

Die letztere, in den Quellen selbst nur vereinzelt sich findende Ausdrucksweise ist es, die bei Maimuni zur Formel wird, und zwar — wofür es in den Quellen überhaupt kein Beispiel gibt — vorzugsweise bei Anführung von traditionellen Schrifterklärungen halachischen Inhaltes[4]). Die Formel lautet gewöhnlich: מפי השמועה למדו. D. h. sie — die Träger der Tradition, Tannaiten und Amoräer — haben es aus dem Munde der Überlieferung gelernt[5]). Die Einzelheiten halachischer Bibelexegese, die Maimuni im Mischne Thora mit dieser Formel anführt, stammen zum größten Teil aus dem tannaitischen Midrasch, und zwar vor allem aus dem Sifrâ[6]);

---

1) Bar. Baba Bathra 45 b. Vgl. Chagiga 14 a.

2) Jebam. 97 a: שאומרים דבר שמועה מפיו.

3) Chullin 137 b.

4) S. Die Bibelexegese Maimuni's. S. 27.

5) Es heißt auch einmal: וכן למדנו מפי השמועה (Scheb. Asor I, 5); כך למדו מפי ה' בפירוש דבר זה (Chamez I, 8).

6. Jes. Hattora V, 4 (zu Lev. 20, 5); Scheb. Asor I, 4 (16, 29); I, 15 (23, 32); Schofar I, 1 (25, 9); III, 1 (ebenso); Issure Bia IV, 1 (15, 19; s. Schwarz S. 156); VII, 1 (15, 19); XVI, 10 (22, 24); XVIII, 1 (21, 7); 5 (ib.); Arachin 5, 6 (22, 23); Kilajim IX, 11 (27, 11); Schemitta V, 1 (25, 10); Biath Hammikdasch III, 17 (17,16); VI, 1 (21, 17); 2 (21, 18); Issure Mizbeach I, 2 (22, 20); 4 (22, 22); 7 (22, 21); V, 5 (2, 12); Maase Hakorban II, 6 (14, 10); Temidim II, 2 (1, 7); VII, 11 (23, 10); 12 (2, 14); Pesule Hamukdaschim IV, 22 (5, 18); XIII, 2 (7, 18); XVIII, 2 (ib.); Abod. Jom Ha-Kippur I, 7 (16. 13); II, 6 (16, 17); III, 5 (16, 14); Korban Pesach VII, 8 (7, 19); Bechor. VI, 5 (27, 33); Schegag. X, 2 (5, 2); Para Adumma V, 4 (11, 28); Tum. Zar. X, 11 (13, 1); T. Mischkab u-moschab III, 2 (15, 19); VII, 7 (15, 6); Tum. Ochelim XII, 1 (11, 38); Kelim I, 3 (,11 32); 10 (ib); III, 1 (ib.); XIII, 5 (11, 38); XVIII, 10 (ib.); Mikwaoth I, 2 (15, 11); Chobel I, 20 (24, 20); Sanh. XVIII, 3 (23, 14).

ferner aus Sifrê zu Numeri[1]) und Deuteron.[2]); aus der Mechilta R. Ismaels zu Exodus[3]); aus der Mechilta des R. Simon b. Jochai[4]), aus der Mischna[5]), aus Baraithas[6]). — Aber auch halachische Schriftauslegungen, die der Talmud im Namen von Amoräern bringt, führt Maimuni mit derselben Formel ein; offenbar weil er sie nicht als individuelle Meinung der betreffenden Amoräer, sondern als durch sie vorgetragene traditionelle Exegese betrachtet. Auf solche Weise stellt Maimuni in eine Reihe mit tannaitischem Midrasch die halachische Exegese der palästinensischen Amoräer: Hoschaja[7]), Chizkija (b.

---

1) Ab. Ẓara II, 11 (15, 22); Teschuba VIII, 1 (15, 31); Arachin X, 29 (6, 7); Maaser I, 3 (18, 28); Biath Hammikd. IX, 1 (18, 7); Korb. Pes. VI, 2 (9, 6); Schegag. XII, 1 (15, 25); Tum. Meth II, 10 (19, 16); XXI, 1 (19, 15); Para Ad. I, 11 (19, 3); IV, 17 (ib.); XV, 12; Geẓela VIII, 6 (5, 8); Melachim VI, 7 (31, 7).

2) Sabb. II, 25 (20, 20); Cham. u-mazza I, 8 (16, 3); Jibbum II, 6 (25, 6); Maach. Asur. V, 1 (12, 23); Kilajim X, 4 (22, 11 f.); Maas. Scheni II, 1 (14, 22); Issure Miẓb. I, 5 (17, 1); I, 10 (12, 15); Maase Korb. XI, 1 (12, 17); 4 (ib.); 5 (ib.); XVIII, 1 (12, 21); Pesule Hammukd. XVIII, 4 (14, 3); Korb. Pes. X, 3 (16, 5); Bechor. I, 16 (12, 17); Tum. Och. XVI, 11 (12, 15); Sechiruth XII, 1 (23, 25); 3 (23, 26); Malwe we-Lowe I, 2 (15, 3); IV, 2 (23, 20); V, 1 (23, 21); Tôên. I, 1 (19, 18); ebenso Eduth V, I (למדנו); Sanh. III, 3 (21, 5); 8 (1, 17); XIV, 11 (17, 12); Eduth XIII, 1 (29, 16); Mamrim VII, 1 (21, 20); 5 (21, 18); Melachim V, 2 (25, 17); Abadim III, 13 zu Ex. 21, 5 aus Sifrê zu Deut. 15, 7.

3) Chamez um. II, 1 (12, 14); Beth Habechira I, 13 (20, 25); Korban Pesach IX, 3 (12, 46); Nizke Mam. X, 4 (21, 29); Rozeach I, 1 (21, 20); Abadim III, 7 (21, 6); IV, 5 (21, 11); Sanh. VIII, 1 (23, 2); Eduth X, 1 (23, 1); Mamr. II, 9 (23, 20).

4) Korban Pes. X, 1 (12, 46; ed. Hoffmann, S. 29); Sanh. X, 1 (23, 2; ed. Hoffmann, S. 154).

5) Sota II, 12, nach M. Sota V. 1. Den Bibelvers selbst (Num. 5, 29) zitiert M. nicht. — Sechirut I, 3, nach M. Baba Mez. VIII, 1 (zu Ex. 24, 13).

6) Biath Hamikd. IV. 4 (zu Lev. 21, 6), Sanh. 83 b; Kelim XXII, 1 (zu Lev. 11, 38), aus Sabb. 17 b; Maase Korban V, 17 (zu Num. 18, 17), Pesach. 64 b; Kelim I, 1 (zu Num. 31), Chullin 25 b; Tum. Zar. XI, 7 (zu Deut. 14, 12), Chullin 140 a (s. auch Mech. des R. S. b. J. zur St., ed. Hoffm., S. 74); Melach. II, 2 (zu Deut. 17, 17, Sanh. 22 b.

7) Chagiga I, 7, nach Chag. 17 a, Deut. 16, 16 (Eleaẓar im Namen Hoschaja's). Die Einführung lautet hier: ודבר זה מפי השמועה נאמר.

Chija)[1]), Jochanan[2]), Simon b. Lakisch[3]), Eleazar (b. Pedath)[4]), Jizchak[5]), Hela (Ilai)[6]), Jose b. Abun[7]), sowie der babylonischen Amoräer: Rab[8]), Jehuda[9]), Rabba b. Abahu[10]), Rabba (b. Nachmani)[11]), Abaji[12]), Raba[13]). Auch anonyme halachische Exegese des bab. Talmuds findet sich im Mischne Thora mit unserer Formel eingeführt[14]). Einmal dient sie zur Einführung einer agadischen Schriftauslegung[15]).

Eine erweiterte Gestalt unserer Formel lautet: כל הדברים האלו מפי השמועה ממשה רבינו נתפרשו; das bezieht sich auf die vorhergehende Erklärung zu Lev. 23, 40[16]). — Eine im Talmud[17])

---

1) T. Mischk. u-mosch. I, 8, nach Nidda 54 b, zu Lev. 15, 11.

2) Sabb. XII, 8, nach Sabb. 96 b, zu Ex. 36, 6 f. — Maaser IV, 2: וכמו שביארנו מפי השמועה. Das bezieht sich auf den vorhergehenden Paragraphen, in dem M. Jochanan's Deutung von Deut. 26, 12 (B. Mezia 88 a oben) wiedergibt.

3) Pes. Hammukd. XVIII, 14, nach Makkoth 14 b, zu Lev. 12, 4 (in Übereinstimmung mit dem Sifrê; s. Schwarz, S. 183). — Tum. Mischk. u-mosch. VIII, 5, nach Nidda 47 a, zu Lev. 15, 11.

4) Schemitta XIII, 5, nach Arachin 33 b, zu Lev. 25, 33. — Schegag. III, 3 nach Kerith. 25 b, zu Lev. 16, 30.

5) Maach. Asur. X, 3, nach Kerith. 5 a, zu Lev. 13, 14.

6) Pes. Hammukd. XV, 5, nach Zebach. 3 b, zu Lev. 22, 15.

7) Naara Bethula III, 6, nach jer. Kethub. IV, 4 (28 c 8), zu Deut. 22, 7 (siehe Schwarz, S. 155).

8) Melach. VIII, 1 (nach Chullin 17 a), zu Deut. 6, 11.

9) Tum. Meth V, 3, nach Pesach. 14 b, zu Num. 19, 16 (vgl. Bar. Nazir 53 b).

10) Terum. VI, 6, nach Jebam. 87 a, zu Lev. 22, 13.

11) Gezela II, 2, nach B. Kamma 66 a, zu Lev. 5 23.

12) Biath Hammikd. IV, 11, nach Pesach. 67 a, M. ersetzt die Belegstelle Abaji's, Num. 9, 10 (איש איש) mit V. 10 אנשים. S. Schwarz, S. 112. — Temura III, 1, nach Tem. 5 b, zu Lev. 27, 25.

13) Schegag. IX, 2, nach Kerithoth 4 a, zu Lev. 19, 20. — Tephilla I, 1, nach B. Kam. 42 b, zu Lev. 23, 25.

14) Maas. seh. V, 2. nach Kidd. 24 a, zu Lev. 27, 31.

15) Teschuba VIII, 1, nach Bar. Kidd. 39 b, zu Deut. 22, 7.

16) Lulab, VII, 4, nach Sifrê z. St. und Bar. Sukka 33 b, 34 a. Schwarz (S. 152) scheint anzunehmen, daß sich die am Schluß des § 4 stehende Angabe nur auf den Inhalt dieses Paragraphen beziehe; in Wirklichkeit meint Maim. die Erklärung aller vier Pflanzenarten in § 1—4.

17) Rosch Haschana 22 a: עדות זו תהא אסורה לכם.

gebrachte Deutung zu Exod. 12, 2 erweitert[1]) Maimuni und führt sie mit den Worten ein: ומפי השמועה למדו איש מאיש ממשה רבינו[2]).

Selten sind die Fälle, in denen Maimuni den Ausdruck מפי השמועה für Überlieferung ohne bibelexegetische Grundlage anwendet, also im Sinne von קבלה. S. Jes. Hattora IX, 3: וכן למדנו מחכמים ראשונים מפי השמועה[3]). — Ib. 4.: וכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה. — Nedarim III, 8: כמו שקבלו חכמים מפי הש׳[4]). — Schemitta III, 1: שנאסר מפי הש׳[5]). — Bechoroth VI, 14: ודברים אלו מפי הש׳[6]). — Sanh. X, 6: ומפי השמועה למדו[7]). — Ib. XIV, 9: הלכה מפי שמועה[8]). — Maachaloth Asur. I, 10: וסימני חיה מפי השמועה הן. — Mikwoth I, 2: אע״פ שהן מפי שמועה. In der allgemeinen Bedeutung wendet Maimuni שמועה sowohl im Singular als im Plural an, wo er in der Einleitung zum Mischne Thora die Bewahrung der Tradition durch die einander folgenden Generationen autoritativer Traditionsträger schildert und auch schriftliche Aufzeichnungen als Mittel der Bewahrung annimmt[9]). Die Traditionsträger nennt er, Talm. Thora I, 9: מעתיקי השמועה איש מפי איש מפי משה רבינו[10]).

Zum Schluße erwähne ich noch Fälle, in denen Maimuni beide Substantive nebeneinander anwendet. Schegagoth X, 5: Nachdem M. eine tannaitische Exegese zu Lev. 5, 2 mit der Formel מפי שמועה למדנו angeführt, fügt er die Bemerkung hinzu: אם על פי שהדבר מפי הקבלה הרי הוא כמפורש. Hier ist offenbar das

---

1) עדות זו תהא אסורה לכם וכל העומד אחריכם במקומכם.

2) Kidd. Hachodesch V, 1. Vgl. ib. XVIII, 10.

3) Es ist der von Abahu tradierte Ausspruch Jochanan's in Sanhedrin 90 a.

4) Nach M. Nedarim II, 2. Hier bringt Maim. selbst eine biblische Bestätigung für diese tradierte Halacha aus Num. 30, 4, vgl. mit Num. 5, 4.

5) Vorher als הלכה למשה מסיני bezeichnet, nach Moed Katan 3 b.

6) Nach M. Bechoroth IX, 4 (57 a).

7) Nach M. Sanh. IV, 2.

8) Nach Sanh. 47 a: גמרא גמירי לה.

9) . . . כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו . . . וכן כל אחד כותב לעצמו כפי כחו בביאורי התורה ומהלכותיה כמו ששמע ומדברים שנתחדשו בכל דור ודור בדינים שלא למדום מפי השמועה עד רבינו הקדוש והוא קובץ כל השמועות . . .

10) S. noch T. Thora I, 11: מדברים שלמד מפי השמיעה; ib. 12: ויקרא בעתים מזומנים תורה שבכתב ודברי שמועה.

eine Substantiv Äquivalent des andern. — Kilajim XI, 10. Mit derselben Formel ist eine tannaitische Exegese zu Lev. 27, 11 eingeführt; dann folgt die oben erwähnte amoräische Halacha mit der Schlußbemerkung: האיסור זה מדברי הקבלה. Hier ist der Unterschied zwischen שמועה und קבלה im Sprachgebrauche Maimunis deutlich sichtbar. Mit שמועה kennzeichnet er eine überlieferte Halacha als auf einer tradierten Schriftauslegung beruhende; mit קבלה bezeichnet er sie als zur Tradition schlechtweg gehörend. Ebenso zeugt für diese Unterscheidung zwischen beiden Bezeichnungen der Überlieferung Sanh. XV, 2 wo eine tannaitische Exegese zu Deut. 17, 5[2]) mit den Worten eingeleitet ist: ודבר זה קבלה מפי שמועה.

2) Nach Bar. Kethub. 45 b.

Maimonides als Dezisor.

Von

Prof. Dr. **Michael Guttmann.**

Wenn wir für die, ihrer inneren Natur wie ihrer äußeren Form nach, verschiedenen literarischen Schöpfungen Maimunis einen zusammenfassenden Gesichtspunkt und gemeinschaftlichen Charakterzug suchen, so fällt uns in erster Reihe das besondere Hervortreten eines vorgesteckten Ziels und das Bestreben, praktische, vom Leben selbst gebotene Fragen, zu beantworten, auf. Die Veranlassung zum Schreiben entspringt nicht rein wissenschaftlichen Motiven, sondern Zeitbedürfnisse sind es, die Maimonides zu befriedigen, tiefempfundene Lücken, die er auszufüllen sucht. Dieser Grundzug gibt sich nach zwei Richtungen kund, erstens in Plan und Anlage seiner Werke, die rein praktischen Gesichtspunkten Rechnung tragen; zweitens im behandelten Stoff selbst. Was nur rein wissenschaftliches Interesse und mit der Praxis keine Berührungspunkte hat, dem widmet Maimonides keine spezielle Aufmerksamkeit in seinen Werken. Schon die knappe Form, in der die Lehrsätze und Gedanken erscheinen, läßt uns die Absicht des Verfassers erkennen. Er zeigt uns nirgends, wie er forscht, sondern bloß, was er erforscht. Der Weg vom Ausgangspunkt der aufgetauchten Idee bis zur Verdichtung derselben zur festen Regel findet sich bei ihm nicht einmal andeutungsweise; er wollte eben nur praktischen Zwecken dienen, und diese haben mit der auf Vorstudien verwendeten Geistesarbeit nichts zu schaffen; ihnen genügt das Endergebnis, alles andere kann ungeschrieben bleiben. Wenn es dennoch vorkommt, daß er etwas

mehr als den erwarteten Lehrsatz gibt, so ist der Grund außer ihm zu suchen, etwa in einer herrschenden Meinung, die er für irrig hält und zu bekämpfen sucht, damit der dann von ihm gebotene Lehrsatz nichts von seiner Allgemeinheit einbüße. Seine Exkurse dienen also ebenfalls rein praktischen Zwecken.

Die praktische Richtung beherrscht schon sein erstes Hauptwerk, den Kommentar zur Mischna. Sein Zweck ist hier nicht bloß, den Text der Mischna nach seiner sprachlichen Seite, wie etwa Raschi, Wort für Wort zu erklären, sondern er ist auf die Darstellung des Inhalts und die Entwicklung der ihm zugrunde gelegten Prinzipien gerichtet. Dieser schließt sich zu Ende einer jeden Mischna die für die Praxis maßgebende Halacha an. Diese konsequente Fixierung der normativen Satzungen macht die Mischna in Verbindung mit seinem Kommentar zu einem Kompendium des jüdischen Gesetzes und ihr Studium gewinnt praktische Bedeutung. Bietet sie auch keine erschöpfende Summe aller religiösen Satzungen, wie sein später verfaßter Mischne Tora, so bietet sie doch im großen und ganzen ein Bild vom Gesamtgesetze des Judentums und gibt nicht bloß über die Grundsätze im allgemeinen, sondern über die meisten Einzelheiten entschiedenen Aufschluß ohne Schwankungen[1]). Vom Mischne Tora braucht die praktische Seite nicht erst demonstriert zu werden. Der Verfasser selbst spricht sich hierüber deutlich genug aus. Er sagt in seiner Einleitung daselbst: ובזמן הזה תקפו הצרות יתירות ודחקה השעה את הכל . . . ומפני זה נערתי חצני . . . לחבר דברים המחבררים מכל אלו החבורים בענין האסור והמותר הטמא והטהור עם שאר דיני התורה . . . עד שיהיו כל הדינין גלויין לקטן ולגדול . . . כדי שלא יהא אדם צריך לחבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה . . .

1) Maimonides selbst spricht sich über den Zweck seines Kommentars in der Einleitung zu demselben deutlich aus. Der Zweck ist ein vierfacher: erstens bietet der Kommentar in übersichtlicher Form und möglichster Kürze das zum Verständnis der Mischna notwendige und aus dem Talmud unmittelbar nur mühsam zu gewinnende und oft zur Erklärung einer Stelle aus mehreren Traktaten zusammenzuholende Material. Zweitens die Fixierung der Dizisionen. Drittens gibt er dem Anfänger einen allgemeinen Begriff vom ganzen Talmud (ויהיה אז כמי שכלל בדעתו כל התלמוד) und viertens dem Gelehrten ein Kompendium, in dem er sich sein ganzes Wissen vom Gesetz vergegenwärtigt.

Die Hauptaufgabe eines für die Praxis bestimmten dezisorischen Werkes, entschiedene und endgültige Resultate zu geben, wurde vor Maimonides vollständig gelöst. Dies Ziel wurde wohl schon früher angestrebt, aber der Entwicklungsgang war noch nicht vollendet. Alfasi, der als Kodifikator Maimonides am nächsten stand[1]), bietet zum großen Teile einen abgekürzten Talmud. Er läßt manches unentschieden. Vieles mag wohl inhaltlich als entschieden hingenommen werden, da uns schon der Talmud selbst, besonders in seinen jüngeren Bestandteilen, Regeln an die Hand gibt, nach denen in zweifelhaften Fällen bei Meinungsverschiedenheiten die Entscheidung zu treffen sei; wir dürften also in Fällen, auf welche die gegebenen Regeln unmittelbar und unzweideutig angewendet werden können, ohne Schwierigkeit die Endresultate bei bloßer Registrierung der Kontroversen gewinnen. Doch hat eine bloße Registrierung der Ansichten, selbst in den einfachsten Fällen, noch immer manche Schwierigkeiten für sich und kann dem formell präzisierten Endergebnisse nicht gleichgestellt werden. Maimonides blieb es vorbehalten, das jüdische Gesetz vollständig, bis in die kleinsten Einzelheiten genau zu kodifizieren und darin besteht zunächst seine besondere Wichtigkeit als Dezisor.

Der Einfluß Maimunis auf die nachfolgenden Halachisten ist geradezu beispiellos. Die voneinander noch so sehr divergierenden Richtungen nehmen ihren Ausgangspunkt von ihm. Der Schulchan Aruch, der in der Praxis die weiteste Verbreitung gefunden, verdankt ihm nicht bloß seinen organischen Bau, sondern die meisten seiner Bestandteile. Merkwürdigerweise schöpft aus ihm eine Schule, die ihrem inneren Gehalte und ihrem ganzen Wesen nach die geringste Verwandtschaft mit ihm aufweist, die Kabbala. Es soll hier nur ein Beispiel angeführt werden. In ihrem für Symbolik breiten Raum gewährenden Gottesdienste gewinnt auch der einstige Opferkultus eine besondere Bedeutung. Die Opfer

1) Maimonides sagt in der Einleitung über Alfasi: ההלכות אשר עשה הרב הגדול רבנו יצחק ז"ל הספיקו בעד כל החבידים החם מפני שהן כוללות לכל תועלת הפסקים והדינים שצריך אליהם בזמנינו זה ר"ל זמן הגלות ובאר שם כל הסעיות אשר נמצאו לאשר הוו לפניו בפסקיו ואין חפיסה עליו בהם אלא בהלכות מועטות לא יגיעו עד עשר בשום פנים.

selbst haben wohl mit der Zerstörung des Tempels aufgehört, doch soll ihre praktische Unausführbarkeit sie nicht ganz aus dem Gottesdienste verschwinden lassen; man solle statt der Opfer ihre Vorschriften setzen und da mußte man sich wieder an Maimonides wenden, denn niemand außer ihm hatte die Opfergesetze formuliert.

Neben der grundlegenden Bestimmtheit der Dezision und Klarheit der Form muß andererseits die allzugroße Knappheit hervorgehoben werden, die seinem sonst unübertrefflichen Werke in bedeutendem Maße Abbruch tut. Maimonides läßt uns den Werdegang seiner Arbeit nicht sehen. Die Entstehungsgeschichte seines angestaunten Hauptwerkes ist in Dunkel gehüllt, das die nachfolgenden Geschlechter unermüdlich aufzuhellen suchen. Mehrere Gesichtspunkte erheischen es, daß wir außer dem Endergebnis auch noch die Quellen kennen lernen, aus denen das Resultat geflossen, die Art und Weise, wie es gewonnen worden. Vom rein wissenschaftlichen Gesichtspunkte zu schweigen, dem es vornehmlich darauf ankommt, in den ersten Quellen zu forschen und ihr Verhältnis zum Kodex zu untersuchen, handelt es sich hier um ein Gesetzbuch, dessen Autorität nicht im Verfasser, sondern in den ersten Quellen wurzelt. Die in einem halachischen Kodex fixierte Vorschrift kann nur dann und nur insofern Anspruch auf allgemeine Gültigkeit erheben, als sie ein unangefochtenes Traditionsgesetz ausdrückt. So verdienstvoll auch sonst die vereinfachte Summierung und die geeignetste Gruppierung des ungeheuren Materials sein mag, bildet es doch kein vollständiges Ganzes. Es fehlen die Quellen; es fehlen die Prinzipien der Entscheidung. Und diesen Mangel empfand schon Maimonides, wie aus einem seiner Responsen קובץ תשובת הרמב"ם, Leipzig 1859, I, 140, hervorgeht.

Die selbständige, dezisorische Tätigkeit Maimonides eröffnet eine neue Epoche. Der einzelne Verfasser, der Schriftsteller, möchte ich sagen, tritt an die Stelle der autoritativen Schule. Die talmudische Literatur ist eine Sammlung von Traditionen, Lehrmeinungen, Institutionen und Aussprüchen, die von Schulen aufbewahrt, von Schulhäuptern gelehrt und gesammelt wurden.

Die gaonäische Literatur verdankt ebenfalls den Schulen ihr Dasein. Sie hat das zum Gegenstand, was die mit Autorität ausgestatteten Gaonen, also die anerkannten Gesetzeserklärer des Judentums, in ihrer Amtstätigkeit anläßlich aufgetauchter Fragen festgesetzt haben. Die Responsen können naturgemäß nur das zum Gegenstand haben, was die Schulen bestimmten; aber auch die aus dieser Zeit stammenden Halachot Gedolot, deren erste Fassung, nach Ginsbergs Geonica I, S. 103, Jehudai Gaon angehört, bieten nur in ihrer Form etwas Neues; in den einzelnen Elementen ist keine eigene dezisorische Schöpfung zu entdecken. Maimonides hingegen beschränkt sich nicht auf die bloße Summierung des vorhandenen Materials; er geht selbständig vor, übergibt seine Dezisionen der Öffentlichkeit und wirkt aufs Gesamtjudentum mit der Macht eines anerkannten, mit der höchsten Autorität ausgestatteten Gesetzeslehrers. Statt des Gaon und des Schulhauptes tritt von nun an der Verfasser in den Vordergrund. Der Kodifikator wird zugleich Dezisor. Dieses individuelle Eingreifen in das jüdische Gesetzesleben ist das Bezeichnendste für die Bedeutung des Maimonides auf halachischem Gebiete.

Auch die Größe des Gebietes betreffend, verdient Maimonides besondere Beachtung. Er kodifiziert den ganzen Traditionsstoff, nicht bloß seine rein gesetzlichen Bestandteile. Er zieht keine Grenze zwischen ethischen und juridischen, zwischen rein geschichtlichen und zwischen den für die Praxis noch bestehenden Stoff[1]). Dies hängt mit dem Einheitsgedanken zusammen, von

---

1) Maimonides macht indes im Kommentar einige Ausnahmen. Vornehmlich läßt er in Fällen, die rein dogmatischen Charakter und keine Beziehung zur praktischen Betätigung der Religion haben, das Urteil, die Entscheidung weg. In Sota III, 5 heißt es: דכבר אמרתי פעמים רבות כשיש מחלוקת בין החכמים בסברת אמונה אין תכליתה מעשה מן המעשים שאין אומרים שום הלכה כפלוני. Noch deutlicher sagt er dies im Sanh. X, 3 שכל . . . מחלוקת שיהיה בין החכמים שאינו בא לידי מעשה אלא שהוא אמונת דבר בלבד אין צד לפסוק כאחד מהם. Hierher gehört auch Schebuot I, 4—7, wo über die Sühnekraft gewisser Opfer Meinungsverschiedenheiten herrschen: ומיחלוקת זה לא נאמר בו הלכה כדברי פלוני לפי שהוא דבר חוזר אל הש"י. Vgl. noch Neg. XII, 4. Auffallend ist seine Entscheidung in Makk. III, 15, die von der Sühnekraft der Geißelung bei mit כרת belegten Verbrechen handelt. M. mag hier indes dem Wortlaute des Babli folgen, woselbst (23b) Rab Adda b. Ahaba im Namen Rabs tradiert: הלכה כר' חנניה בן גמליאל.

dem er ausgegangen ist und mit dem Ziel, das er sich gesteckt hat. Maimonides will das Studium der schwer zu erforschenden talmudischen Literatur behufs Ermittelung der Religionsgesetze entbehrlich machen. Seinem Plan zufolge soll zum vollständigen Verständnis der Tora sein Hauptwerk genügen. Er spricht sich darüber in der Einleitung deutlich genug aus: כללו של דבר כדי שלא יהא אדם צריך לחבור אחר בעולם בדין מדיני ישראל אלא יהא חבור זה מקבץ לתורה שבעל פה כולה עם התקנות והמנהגות והגזרות שנעשו מימות משה רבינו ועד חבור הגמרא וכמו שפירשו לנו הגאונים בכל חבוריהם שחברו אחר הגמרא, לפיכך קראתי שם חבור זה משנה תורה, לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחילה ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם . . . Maimonides muß daher, um diesen Anforderungen gerecht zu werden, alles das bieten, was zum erschöpfenden Verständnis der ganzen Tora, inbegriffen die Tradition, notwendig erscheint. Er muß demnach auch diejenigen Teile berücksichtigen, welche zu seiner Zeit nur noch geschichtliche Bedeutung hatten, wie die Opfergesetze, das einstige Staatswesen, das Strafrecht und einen großen Teil der mit der Agrikultur zusammenhängenden Vorschriften.

Er geht ferner von dem richtig erfaßten Prinzipe aus, daß das Wesen des Judentums in den rein gesetzlichen Bestandteilen nicht erschöpft ist. Er kodifizierte daher nicht bloß das im engern Sinne genommene Gesetz, sondern auch die Ethik, die Sittenlehre des Talmud. Er wollte ein Buch fürs praktische Leben schreiben, und da nahm er alles auf, was das jüdische Leben in allen Beziehungen zu Gott und Menschen ausfüllt.

Die konsequent durchgeführte Einheitlichkeit in der Be-

Zwar bemerkt darauf Rab Josef מאן סליק לעילא ואתא ואמר, aber Babli bleibt bei der Ansicht Rabs und kommentiert sie. Andererseits entscheidet M. in allen Fragen, die in das Gebiet der Praxis gehören, selbst wenn dieselben, auch nach seiner eigenen Auffassung nur rein geschichtlichen Charakter haben, wie Berach, III, 6, wo es sich um eine Institution handelt, welche später aufgehoben wurde. Ebenso an der Stelle Menach. XX, 2, die abweichende Traditionen bezüglich der im jerusalemischen Tempel vorhanden gewesenen Hohlmaße enthält. Vgl. indes Zebach. XIV, 10, wo bei einer ähnlichen Kontroverse die Dezision fehlt.

handlung des heterogenen Materials hat der Kritik viele Angriffs punkte geboten. Das Leben läßt sich theoretisch nicht konstruieren. Das Gesetz, welches im Leben betätigt werden soll, kann nicht, einem kunstvollen Bauwerke gleich, nach einem einheitlichem Stile, nach allen Seiten präzis abgerundet, mit rein wissenschaftlicher Genauigkeit gezeichnet werden. Die Praxis erheischt oft ein Abweichen von der Regel. Es muß ihm überdies bei der rein individuellen Konstruktion etwas abgehen, was zu seinen wesentlichsten Charakterzügen gehört, das innige Zusammenwirken von Schule und Leben. Die bindende Kraft des Gesetzes basiert, wie die Geschichte der jüdischen Tradition lehrt, zum großen Teile auf einem solchen Zusammenwirken. Maimonides setzt sich darüber hinweg. Bei ihm bildet das mit dezisorischer Tätigkeit eng verbundene Kodifizieren keine Kompetenzfrage. Er meint mit kritischem Durchforschen der Quellen und mit Hilfe der Logik alle Zweifel und Meinungsverschiedenheiten aufhellen und endgültig ausgleichen zu können. Er überspringt Zeiten und Geschlechter, verschweigt Autoren und Tradenten, Beweise und Gegenbeweise; er verrichtet die Arbeit einer für das ganze Judentum als maßgebend zu betrachtenden gesetzbestimmenden Körperschaft mit dem Anspruch, sein Werk als präzisen Ausdruck des ganzen jüdischen Gesetzes anerkannt zu sehen, neben dem man sonst kein anderes Buch als die Bibel zu lesen brauche. Während die vormaimunischen Dezisionen von berufenen Behörden ausgehen, tritt nun ein einzelner Gelehrter in den Vordergrund, der mit der Macht seiner eigenen Persönlichkeit, mit seinem eigenen Forschen und Ermessen, der Dezision Gewicht und Bedeutung verleiht.

Es ist nur natürlich, daß das Auftreten des Maimuni auf halachischem Gebiete großen Sturm hervorgerufen. Es würde zu weit führen, ein vollständiges Bild dieses merkwürdigen Kampfes zu entwerfen; ich weise nur auf einen seiner größten Repräsentanten hin, auf Abraham ben David (ראב"ד) und auf die Schar der Kommentatoren, die sich ursprünglich das Ziel gesteckt haben, Maimonides zu rechtfertigen und zu erklären, in der fortlaufenden Analyse des maimonidischen Textes jedoch selbst gar oft von ihm abweichen.

Weniger beachtet wurden diejenigen Partien, welche keine praktische Bedeutung haben. Und doch ist hier der Standpunkt des Maimuni ein schwierigerer. In der praktischen Halacha hatte Maimonides einen breitgetretenen Weg vor sich. Der Talmud selbst gab schon Regeln, die in den meisten Fällen die Entscheidung möglich machen. Ganz anders verhält es sich mit der nichtpraktischen Halacha. Diese wurde nämlich im Talmud selbst von dezisorischem Standpunkte gar nicht behandelt. Die zweifelhaften Fälle blieben da unentschieden, was wohl in der Natur der Sache seinen Hauptgrund haben mag. Denn was nicht mehr Gegenstand der Praxis ist, gehört in das Gebiet der Geschichte und verlangt eine eigene Behandlungsweise. Das Majoritätsprinzip יחיד ורבים הלכה כרבים mag für die Praxis sehr richtig sein, für geschichtliche Untersuchungen taugt es wenig. In dem vereinzelten Bericht eines Augenzeugen liegt oft mehr Wahrheit, als in einer auf dem Wege der Konklusion erbrachten Behauptung, wenn sie auch von einer Mehrheit ausgeht. Die Posteriorität eines Ausspruches (הלכה כבתרא) ist in der praktischen Halacha ein wichtiges Entscheidungsmotiv. Das im Leben zu betätigende Gesetz hat es mit dem jüngsten Entwicklungsstadium, mit den neuesten Ansichten zu tun. Darf dies von alten, in das Gebiet der Geschichte zu verweisenden Bestimmungen und Traditionen behauptet werden? Steht nicht hier das Verhältnis gerade entgegengesetzt, daß nämlich die ältere Fassung die richtigere sei? Wenn der wegen seines Festhaltens an überkommenen Lehrmeinungen bekannte R. Elieser b. Hyrkanos auf die praktische Halacha keinen bedeutenden Einfluß ausüben konnte, ja wegen seines beharrlichen Festhaltens an dem rein Traditionellen und energischen Zurückweisens alles dessen, was er nicht als ältere Tradition kennt, in den Bann gelegt wurde, muß er nicht dort, wo es sich um geschichtlichen Stoff handelt, als der Maßgebendste angesehen werden? Diese Erwägung allein genügt, den richtigen Standpunkt des Talmuds ins klare Licht zu setzen und andererseits Maimonides dort problematisch erscheinen zu lassen, wo er nach denselben Prinzipien praktische und nicht praktische Halacha entscheidet.

Maimonides selbst steht unter dem Bann dieses von ihm zuerst

aufgestellten Prinzipes, den ganzen Inhalt des Judentums nach einem Gesichtspunkte in feste, nach allen Seiten kristallisierte Formen zu bringen. Sein sonst kritisches Auge für die feinsten und nur dem Kenner des ganzen Systems sich kundgebenden Unterscheidungen bemerkt oft das Naheliegende nicht. Es soll hier nur ein Beispiel angeführt werden. In Pesach. 86 b Ende folgt nach einigen, das Speisen betreffenden Anstandsregeln die verfängliche Stelle: א״ר הונא בני חבורה נכנסין בשלשה ויוצאין אפי׳ באחד. אמר רבה והוא דעייל בעידנא דרגילי למיעל והוא דרגש בהו דיילא. אמר רבינא ונותנין שכר דמים וצריך האחרון להוסיף שכר דמים. ולית הילכתא כוותיה. Der letzte Zusatz ולית הילכתא כוותיה zeigt, daß es sich hier um eine den vorhergehenden ähnliche, für die gegenwärtige Praxis maßgebende Regel handelt. Wenn man berücksichtigt, daß der Talmud keine den Opferkultus betreffende und für die Gegenwart bedeutungslos gewordene Halacha normiert, so dürfen wir hier eine Beziehung zum Pesachopfer als ausgeschlossen betrachten. Raschi hat daher das richtige getroffen, wenn er hier folgende, die Tischordnung betreffende Regel findet: Wenn von einer Gesellschaft, die zusammen zu speisen hat und von einem Tafeldiener bewirtet werden soll, die ersten drei Mitglieder erscheinen, so können sie das Mahl beginnen (und brauchen weiter nicht zu warten). Das Entfernen vom Mahl kann auch einzelweise geschehen (und der Diener muß jedem einzelnen zur Verfügung stehen). Rabba fügt hinzu, daß dies nur für den Fall gelte, wenn die (drei) Mitglieder zur gewöhnlichen Zeit kommen; ferner, wenn der Diener von ihrem unregelmäßigen Erscheinen und Entfernen verständigt ist. Rabina fügt noch hinzu, daß diese umständliche Bedienungsweise besonders bezahlt werden müsse, und zwar muß der, welcher länger verweilt, mehr zahlen. Maimonides bringt diese Stelle mit dem Pesachopfer in Verbindung und gibt ihr einen gezwungenen Sinn. Er kodifiziert in M. T. Korban Pesach IX, 6: בני חבורה שנכנסו שלשה מהם או יתר לאכול פסחיהם ולא באו שאר בני חבורה, אם נכנסו בשעה שדרך בני אדם לאכול הפסחים וחזר המעורר לכולן על השאר ולא באו, הרי אילו שנכנסו אוכלין עד שישבעו ואין ממתינים לשאר ואפילו באו המתאחרים אחר כך ומצאו אלו השלשה שאכלו הכל, אין משלמין להם כדי חלקם . . בד״א

בשעת כניסתן לאכול, אבל בעת שנפטרין אין אדם צריך להמתין לחברו.
RAbD z. St. bemerkt sehr richtig, daß es sich hier nicht um das Pesachmahl handelt und Maimonides selbst hätte es bemerken müssen, wenn er zwischen praktischer und unpraktischer (geschichtlicher) Halacha scharfe Grenzen gezogen hätte. Es hätte ihm die Tatsache nicht entgehen dürfen, daß der Talmud keine Halacha normiert, die in der Gegenwart keine Aktualität mehr hat; wenn daher anonym (also spät genug) konstatiert wird, daß sich die Halacha nicht nach Rabina richtet, so ist damit auch die Unrichtigkeit der Auffassung gegeben, welche hier die Beziehung zum Pesachopfer voraussetzt.

Maimonides zieht ferner einen großen Teil der agadischen Elemente, insofern sich aus ihnen ethische Lehrsätze ableiten lassen, in den Kreis seiner dezisorischen Tätigkeit. In diesem Teile zeigt sich Maimonides von seiner stärksten Seite. Mit tiefdringendem Denken scheidet er das Zufällige vom Charakteristischen aus, das Fremdartige vom Ursprünglichen und rein Jüdischen. Sein Geist fand in der Halacha nirgends soviel Raum zur selbständigen Betätigung als auf ethischem Gebiete. Bei der Darstellung des eigentlichen Gesetzes mußte er auf die bloße Formulierung des bereits bis zu einem gewissen Grad kristallisierten Stoffs das Hauptgewicht legen. Dieser Teil hatte wegen seines streng gesetzlichen und das tägliche Leben durchdringenden Wesens wenig Spielraum gelassen während die nicht kasuistisch behandelten und juridisch präzisierten Herzenspflichten, das innere Seelenleben des Judentums, dem tiefgründigen Forscher ein besonderes Gebiet für selbständige Beobachtungen und Ableitungen bietet. Maimonides machte davon den ausgiebigsten Gebrauch, was sich nicht bloß in dem kundgibt, was er kodifiziert, sondern auch in dem, was er unberücksichtigt gelassen hat.

Der Mischnakommentar ist das erste Werk, in dem Maimonides seine dezisorische Tätigkeit entfaltet. Zu jeder Mischna, meistens am Ende des Kommentars, fügt er die endgültige Halacha hinzu. Die wenigen Ausnahmen erklären sich größtenteils aus der Einleitung zum ganzen Werk, in der Maimonides unter anderem hervorhebt, daß er die Halacha nur dort fixierte, wo sie bestimmbar

war. Er hatte sich es hier also noch nicht zur Aufgabe gemacht, alles zu entscheiden und nichts unentschieden zu lassen. Er weist ferner auf die bekannte Regel hin, daß bei Kontroversen zwischen Schammaiten und Hilleliten die Dezision nach den letzteren erfolge und nicht besonders fixiert werden müsse; nur bei den Ausnahmefällen wird er sie anmerken. Endlich kann die Bestimmung der Halacha an Stellen, wo außer der anonymen Mischna keine andere Ansicht vorkommt, ebenfalls wegbleiben, bis auf einzelne Ausnahmen, auf die er an entsprechender Stelle aufmerksam macht. An allen anderen Stellen gibt er ausnahmslos die Dezision an, selbst dort, wo ein einzelner mit einer Majorität in Kontroverse steht.

Die Hauptquelle für die Dezisionen sowohl, als auch für die allgemeinen Regeln derselben ist der babylonische Talmud. Was den Mischnakommentar betrifft, kann schon hier bemerkt werden, daß sich alle Dezisionen desselben aus dem Babli mit Zuhilfenahme der Tosifta und der tannaitischen Midraschim vollkommen und erschöpfend erklären lassen. In der Einleitung zum Kommentar wird wohl auch der Jeruschalmi als Quelle für Halacha genannt, er wird auch im Kommentar selbst einigemal herangezogen, aber nichtsdestoweniger läßt sich keine Dezision nachweisen, die ohne Jeruschalmi unerklärbar wäre, selbst dort nicht, wo wir keinen Babli besitzen, wie in der Ordnung Zeraim. Dies muß hier besonders betont werden, da Frankel in seiner Hodegetica in Mischnam (Leipzig 1859), S. 321, bei den anderen Ordnungen dies wohl annimmt, doch in den Dezisionen der Ordnung Zeraim einen besonderen Einfluß des Jeruschalmi konstatieren will. Ein solcher Einfluß läßt sich bloß bei einzelnen Kommentationen nachweisen, während sich bei den Dezisionen, nach genauer Analyse der einzelnen Fälle, das Gegenteil ergibt. In Kilajim V, 2 entscheidet Maimonides wie Chachamim gegen R. Simon der allgemeinen Regel gemäß יחיד ורבים הלכה כרבים. Im Mischne Tora, Kilajim VII, 2 ändert Maimonides die im Kommentar getroffene Dezision und entscheidet nach R. Simon gegen die gegebene Regel, was sich nur aus dem Jeruschalmi rechtfertigen läßt[1]). — Das. VII, 4, 5 entscheidet

1) Vgl. Kesef Mischne zu Mischne Tora a. a. O. Heller z. Mischna und בית שלמה von Salomo Adani in der Rommschen großen Michnaausgabe (Wilna 1909).

Maimonides gegen R. Jose, R. Simon und R. Akiba, während er im Mischne Tora Kilajim V, 8 nach ihrer Ansicht kodifiziert, was sich, wie Kesef Mischne z. St. nachweist, aus Jeruschalmi erklären läßt. — In Maas. V, 5 entscheidet Maimonides nach der anonymen Mischna R. Simon b. Gamliel gegenüber, was nur nach Babli gerechtfertigt werden kann. Denn die allgemeine Regel כל מקום ששנה ר' שמעון בן גמליאל במשנתנו הלכה כמותו . . . wird vom Babli (Ketub. 77a u. anderorts) angezweifelt und von R. Nachman überhaupt nicht angenommen, während sie Jeruschalmi (wie ich es noch in einer anderen Arbeit bei Besprechung der Dezisionen RSbG.s näher erörtern werde) als unangefochten und allgemeingültig auffaßt. Maimonides hätte hier noch einen weiteren Grund nach RSbG zu entscheiden, da Jeruschalmi seine Ansicht mit der R. Gamliels des Älteren in Übereinstimmung bringt, was Maimonides auch im Mischne Tora Terum. I, 15 zu berücksichtigen scheint, da er seine im Kommentar getroffene Dezision ändert und nach RSbG entscheidet[1]). — In Challa II, 8 entscheidet Maimonides nach Chachamim gegen R. Elieser, was schon in der Regel יחיד ורבים הלכה כרבים seine volle Begründung findet. Im Mischne Tora Bikkur. VII, 12 wird nach R. Elieser entschieden, was sich wieder nur, wie Kesef Mischne z. St. nachweist, aus dem Jeruschalmi erklären läßt. — Das. IV, 9, die Entscheidung nach Chachamim gegen R. Akiba erklärt sich ebenfalls aus der früher genannten Regel. Die im Mischne Tora Terum. XII, 7 geänderte Entscheidung nach R. Akiba ist von Jeruschalmi veranlaßt (Vgl. Kesef Mischne z. St.). — In Orla I, 6 ist die Entscheidung nach der anonymen Mischna gegen R. Jose der allgemeinen Regel entsprechend, während die geänderte Entscheidung nach R. Jose im Mischne Tora Maach. Ass. XVI, 25 sich ohne Zuhilfenahme des Jeruschalmi nicht erklären läßt. — Die genauere Besprechung der Abweichungen zwischen Kommentar und Mischne Tora bleibt einem anderen Kapitel vorbehalten; hier wollte ich bloß Beispiele aus der Ordnung Zeraîm anführen, die für die Beurteilung der Verwertung des Jeruschalmi von besonderer Wichtigkeit sind. Maimonides läßt nämlich im Kommentar bei denselben Beispielen den Jeruschalmi unberücksichtigt, bei welchen er ihn später

1) Vgl. Heller z. St.

im Mischne Tora zur Grundlage seiner Dezisionen macht. Maimonides hatte eben Anfangs die Kompetenz des Jeruschalmi in dezisorischen Fragen nicht anerkannt. Erst später, als er schon in Ägypten angesiedelt war, gewährte er ihm, vielleicht unter dem Einfluß der neuen Umgebung, weiteren Raum.

Der engere Anschluß der Entscheidungen im Mischnakommentar an Babli soll hier noch an der Hand der Entwickelung einer höchst bezeichnenden Kontroversengruppe dargetan werden. Die weit größte Zahl der Kontroversen knüpft sich an die anonyme Mischna. Diese darf nicht als die Ansicht eines einzelnen Gelehrten, sondern muß als der Ausdruck einer allgemein bekannten oder herrschenden Norm angesehen werden[1]). R. Jochanan stellt auch dementsprechend die Dezisionsregel auf (Sabb. 46a, 112a, b; Sanh. 39b; Schebuoth 3b; Chull. 31b und Nidda 50a) הלכה כסתם משנה. Wenn wir die Entscheidungen des Maimonides durch die ganze Mischna verfolgen, so finden wir, daß sie sämtlich aus den im Babli enthaltenen Regeln und Dezisionen konstruierbar sind.

Der allgemeinen Regel הלכה כסתם משנה entsprechend entscheidet Maimonides nach der anonymen Mischna an folgenden Stellen: Berach III, 6[2]); V, 2; VI, 1[3]), 3, 8[4]); VII, 2; IX, 2[5]); Pea III, 4, 7, 8; IV, 1, 5, 6; V, 2; VI, 9; VII, 2, 4; VIII, 1, 5; Demai I, 1; II, 2, 3; III, 3, 4, 5; IV, 7; VI, 3, 4; Kil. I, 2, 3, 7, 9; II, 2, 3, 7, 10, 11; III, 7; IV, 3, 7,8; V, 1, 4, 7; VI, 1, 5, 7; VII, 2; VIII, 3, 5, 6; IX, 9, 10; Schebiit II, 2, 3, 4; III, 2, 3; IV, 2; VI, 3, 5, 6; IX, 3, 4, 6; X, 1; Terum. II, 1, 2[6]), 4, 5, 6; IV, 1, 3, 12; V, 8; VIII, 5, 7;

---

1) Vgl. Jerusch. Erub. I, 4 א״ר מנא מכיון דאיתמר הלכה כר ב נ ן שבקין ליחיד ועבדין כרבנן. Unter רבנן ist hier, wie קה״ע und פנ״מ erklärt, die anonyme Mischna zu verstehen.

2) Hier handelt es sich, wie M. selbst z. St. bemerkt, um eine alte, später auf gehobene Halacha; die Dezision hat daher nur theoretische Bedeutung. Vgl. noch קובץ תשובות הרמב״ם (Leipzig 1859), § 190.

3) Babli das. 40a. א״ר זירא ואיתימא ר׳ חנינא בר פפא, אין הלכה כר׳ יהודה.

4) Vgl. Babli das. 45a, Anf.

5) Bezüglich der abweichenden Dezision in Mischne Tora Berach, X, 15 vgl. בילאכת שלמה zur Mischna das.

6) In Mischne Tora Terum. V,8 ändert Maimonides seine Entscheidung. Nach RDbZ z. St. soll Maimonides später die Ansicht R. Judas als Ergänzung zur anonymen Mischna aufgefaßt haben. Vg. noch Kesef Mischne z. St.

IX, 6, 7; X, 11; Maass. I, 2, 4, 7, 8; II. 2, 3; III, 7, 8; IV, 2, 3 V, 5, 6, 8; Maass. Sch. III, 2, 6, 11; IV, 11; V, 6; Challa I, 3; II, 3 III, 6, 9; Orla I, 1, 2, 5, 6[1]), 7; II, 1, 9, 10, 14, 15, 16; Bikk. I, 1, 6, 7, 10, 11; II, 2; III, 1; Sabb. II, 4, 5; III, 3, 5; IV, 1; V, 2, 4; VII, 4; VIII, 1, 2, 4; IX, 5, 6, 7; X, 4, 5, 6; XII, 3; XIII, 6; XIV, 2; XVI, 1—4; XVII, 4; XIX, 3; XX, 2, 5; XXI, 1; XXIV, 2, 5; Erub. I, 1, 4, 7; III, 1, 3, 5; IV, 11; V, 2, 8; VI, 3, 5, 9; VII, 9; VIII, 6, 7; X, 3, 5, 12; Pesach. II, 8; III, 1; IV, 2, 3; VII, 9; VIII, 3; IX, 4; X, 3; Schek. IV, 1, 2; VII, 4; Joma I, 1; III, 6; IV, 5; V, 5, 7; VI, 1, 6, 7, 8; VIII, 6; Sukka I, 1, 2, 9; II, 1, 2; III, 1; V, 8; Beza III, 2, 3, 8; IV, 3; V, 4; R. H. I, 5, 7; III, 2, 5; IV, 1; Taan. II, 9; Meg. II, 4; IV, 6; M. K. I, 7, 8, 9; II, 5; III, 8; Jeb. II, 2, 9; III, 3, 9; VI, 3—6; VIII, 3; X, 1, 7; XI, 1; XII, 5; XIII, 6; XIV, 1; XVI, 1, 2 Ketub. III, 2; IV, 1, 2; VII, 2; VIII, 7; IX, 4, 8; XI, 2; Nedar. I, 3, 4; IV, 3, 8; VI, 6, 10; XI, 1; Nazir I, 4; II, 4; III, 3, 4; IV, 5, 7; V, 6, VI, 1, 2, 9, 10; IX, 4; Sota I, 3, 4; II, 2; III, 2; IV, 3, 5; VII, 6; VIII, 7; Gitt. I, 5; II, 1—3; IV, 7; V, 1, 7, 8; VI, 2—4; VII, 6, 9; Kidd. II, 2; III, 4; IV, 6, 13; B. K. I, 4; IV, 7; VII, 2, 4; VIII, 3; B. M. II, 10; III, 2, 4, 5, 7, 8; IV, 2, 3, 9, 12; VI, 7; VII, 3, 9; VIII, 8; IX, 5, 6; X, 3; B. B. II, 2, 5, 9, 13, 14; III, 2; IV, 1, 4; V, 8, 9; VI, 1, 8; X, 1; Sanh. I, 6; II, 4; V, 1; VI, 2, 3; VII, 1, 3; VIII, 2, 3, 4; IX, 3, 4; XI, 1; Makk. I, 5, 9; II, 3, 6; III, 5, 6, 10, 14; Schebuot III, 4, 6; V, 2—4; VI, 5; VII, 1—3, 6; Ab. Z. I, 1, 6; II, 7; III, 6, 7; IV, 10; Zebach. I, 1, 2, 4; II, 1; III, 3; IV, 1, 5; VI, 7; VIII, 3, 6, 7; XII, 7; XIII, 1, 2, 4, 7; Menach. I, 4; II, 4, 5; III, 2, 4, 7; IV, 2, 4; VI, 1, 4, 5, 7; VIII, 4; IX, 1, 2, 3, 7; X, 4; XII, 3; XIII, 1, 2, 5—10; Chull. I, 7; II, 1, 3, 5; III, 1, 4; IV, 3—5; VI, 5; VII, 1—3, 5; IX, 1, 2; X, 4; Bechor. I, 5; IV, 1; V, 5; VI, 1, 4; VIII, 1, 2, 6; IX, 2, 4, 7; Arach. I, 3; II, 1; III, 2; IV, 4; VI, 3; VIII, 1; IX, 3, 5, 8; Tem. I, 2, 3; III, 3; IV, 4; V, 2; VII, 3, 4, 6; Kerit. I, 4; II, 1, 3; V, 1; Meîla IV, 6; VI, 4; Tamid V, 2; Midd. I, 9; Kinnin III, 6; Kelim I, 5, 9; III, 2; V, 1, 5—7, 11; VI, 1; VII, 2; VIII, 1, 9; IX, 4, 7, 8; X, 1; XI, 3, 8; XII, 1, 2, 4, 8; XIII, 1; XIV, 1, 2, 8; XV, 2, 6; XVI, 1, 4; XVII, 1—3, 7, 14; XVIII, 1—3, 5; XX, 1; XXI, 2, 3; XXII, 1, 6; XXIII, 2, 4;

1) In Mischne Tora Maach. Ass. XVI, 25 entscheidet Maimonides nach R. Jose. Auch hier scheint Jerusch. ausschlaggebend gewesen zu sein. Vgl. RDbZ und K. M. z. St.

XXIV, 17; XXV, 7; XXVI, 4, 6, 8; XXVII, 2, 9, 10, 12; XXVIII 3, 9; XXIX, 2, 4; XXX, 3; Ohol. II, 2, 7; III, 2, 7; IV, 1, 2; VI, 1, 4; VII, 1, 5; VIII, 1, 5; IX, 14; XII, 1, 8; XIV, 2; XV, 8, 9; XVII, 1; XVIII, 5; Neg. II, 4, 5; IV, 6, 11; V, 4; VI, 5, 7; X, 8, 10; XI, 4, 5, 8, 9; XIII, 11; XIV, 8, 9; Para II, 3—5; III, 2, 9; IV, 1; V, 3—6; VII, 11; VIII, 9—11; IX, 5, 7; XI, 3, 7; XII, 1, 2, 5, 8; Tohor. II, 8; IV, 1; VI, 1, 4, 8, 9; VII, 1; VIII, 2, 6, 8; IX, 3; X, 8; Mikw. I, 3; II, 2, 5, 6; III, 2; VI, 5, 9; VII, 5, 6; VIII, 1; IX, 2, 3, 7; X, 5, 6; Nidda I, 5, 7; III, 1, 4; IV, 2, 7; VI, 11; VII, 1, 2; X, 5; Machsch. II, 4—8; III, 1, 2, 5—7; IV, 5, 9, 10; V, 6, 10, 11; VI, 2, 7, 8; Zabim I, 5; II, 2, 3; III, 1, 2; IV, 3—5, 7; V, 4, 6, 7; Tebul Jom I, 2—5; II, 5—7; III, 2, 3; IV, 7; Jad. I, 1, 3—5; II, 1, 4; III, 3, 4; Ukz. I, 2, 4—6; II, 1, 3, 4, 7, 9; III, 3, 4.

Zu dieser Gruppe können wohl auch die Stellen gezählt werden, in welchen Maimonides der anonymen Mischna gemäß gegen R. Simon b. Gamliel entscheidet. Sie verdienen jedoch eine besondere Beachtung, da sich in ihnen der engere Anschluß an Babli besonders ausprägt. Die Abweichung von der sowohl im Jeruschalmi als auch in Babli oft wiederholten und im Namen R. Jochanans tradierten Regel כל מקום ששנה רשב"ג במשנתינו הלכה כמותו, חוץ מערב וצדוק וראיה אחרונה erklärt sich nur aus Babli, wo dieselbe angezweifelt und von R. Nachman überhaupt nicht als maßgebend angesehen wird.[1]) Die Stellen sind folgende: Berach. II, 8[2]); Pea V, 1[3]);

1) In Ketub. 77a wird die Regel als schwankende Tradition bezeichnet אמוראי נינהו ואלימא דר' יוחנן und sie wird auch von den Dezisoren wenig beachtet. Vgl. Alfasi das. § 317, wo er eine gegen diese Regel getroffene Entscheidung damit motiviert, daß sich Rab Nachman der Ansicht RSbG.s anschließt. In Jerusch. B. B. X, 8 wird diese Dezisionsregel als unbestritten und allgemein gültig dargestellt.

2) Tos. das. 17b s. v. רב שישא und R. Ascher (Ende des Abschnittes) entscheiden gemäß RSbG.

3) Vgl. Heller z. St. Bei der Abfassung des Mischnakommentars scheint Maimonides noch nicht den ganzen Babli für seine spezifische Arbeit erschöpfend ausgebeutet zu haben. Besonders die der behandelten Mischna fernliegenden Talmudstellen bleiben manchmal unberücksichtigt. Hier macht Heller auf einen solchen Fall aufmerksam. Dies dürfte auch in Orla I, 6 vorliegen. Vgl. hierzu Mischne Tora Maach. Ass. XVI, 25 und Kesef Mischne das.

Demai VII, 3[1]); Schebiit III, 4; IV, 10; Maas. V, 5[2]); Maass. Sch. III, 5; Sabb. XII, 1; XVIII, 1; Erub. X, 1; Ketub. VII, 9; XI, 4, 5; Nedar VIII, 5; Gitt. IV, 6; VII, 5, 6; B. K. V, 4; B. M. III, 6; V, 5; VIII, 8; IX, 13; X, 5; B. B. I, 5; IV, 7; V, 10; VI, 1, 8; VII, 5; X, 1, 4, 7; Sanh. III, 8; Menach. XI, 9; Bechor. II, 4; Temura V, 2; Kelim XI, 1; XXVIII, 3; Ohol. XVIII, 9; Mikw. VI, 7; IX, 5; Jad. II, 2.

Die Entscheidungen des Maimonides gegen die anonyme Mischna gebe ich hier in alphabetischer Reihenfolge der Kontroversisten:

A b b a S a u l: Gitt. V, 4; nach Entscheidung des Rab Chanan b. Ami im Namen Samuels in Babli das. 52b. Menach. XI, 5 erklärt Kesef Mischne zu Temid. V, 2 aus Babli Menach. 62a und 26b.

C h a c h a m i m: Sabb. XXI, 3; M. K. I, 4; Ketub. XI, 3; Kelim XX, 7. In Erub. VI, 9 kommt die Regel: מחלוקת ואח"כ הלכה כסתם, סתם zur Anwendung.

R. D o s i t h a i: Erub. V, 4. Vgl. Babli das. 58b. Nach M. T. Sabb. XXVIII, 15, 16 soll R. D. bloß ergänzen die Bestimmung der anonymen Mischna.

R. E l e a s a r b. A z a r j a: Sabb. XIX, 3 nach Babli das. 134b. Ketub. V, 1 nach Babli das. 55a und 56a (והלכה למעשה כר' אלעזר בן עזריה).

E l e a s a r [b. S c h a m u a]: Kil. IX, 3. Kesef Mischne zu Kil. VI, 22 will diese Dezision aus Jerusch. Kil. IX, 2 erklären. Die Tatsache jedoch, daß sich sonst alle Dezisionen im Mischnakommentar ohne Zuhilfenahme der Jerusch. erklären lassen, führt uns auch hier auf eine andere Spur. Tosifta Kilajim V, 17, S. 80, 8 bringt diese Kontroverse etwas ausführlicher: מטפחות ידים ומטפחות ספרים ומטפחות ספוג אין בהם משום כלאים. ר' אליעזר אוסר ד"ר מאיר. ר' יהודה אומר, ר' אליעזר מתיר וחכמים אוסרים. Die Tradition der Kontroverse R. E.s ist demnach schwankend und Maimonides

1) Vgl. ראש und מלאכת שלמה z. St.

2) In Mischne Tora Terum I, 15 entscheidet Maimonides nach RSbG. von Kesef Mischne z. St., aus dem Jerusch. erklärt

hatte hier in erster Reihe zu entscheiden, welche Version er als Basis für die Halacha nehmen solle; und da R. Meïr gegenüber, dessen Tradition die Mischna anonym als einzige fixiert, R. Juda vorzuziehen ist, so ließ er sich in der Bestimmung der Halacha von letzterem leiten. Es ist hier also R. E. = Chachamim. Maimonides hat sich nur kurz gefaßt, was ihn im allgemeinen charakterisiert. Etwas ausführlicher, aber noch immer knapp genug, spricht er sich in einer ähnlichen Beziehung an einer anderen Stelle aus (Jeb. III, 1), wo er ebenfalls dem Michnatexte eine in der Tosifta mitgeteilte Tradition vorzieht[1]).

R. Eleasar b. Zadok in Meïla III, 7 wird nur insoferne berücksichtigt, als die Konsequenzen seiner Ansicht keinen Gegensatz zur anonymen Mischna bilden[2]).

R. Eleasar b. Mathja in Jeb. X, 3 gibt bloß einen exegetischen Beleg für die in der Mischna anonym ausgesprochene Satzung. Maimonides bemerkt: ומאמר ר׳ אליעזר אמתי. Was die Exegese selbst betrifft, zeigt Maimonides hier wieder sein enges Anlehnen an Babli. Die Bemerkung ובזה הפסוק ענין אחר והוא כשיכתוב אדם גט לאשתו ויבאר בו שהוא מגרש אותה ממנו והניחה אסורה אל שאר בני אדם . . . אסורה לכהן בזה הגט . . . וזה ריח הגט שפוסל בכהונה deckt die im Babli das. 94a Ende von Rab Jehuda im Namen Rabs mitgeteilte Stelle הוה ליה לר׳ אלעזר למדרש ביה מרגניתא ודרש ביה חספא . . . דתניא, אשה גרושה מאשה, אפי׳ לא נתגרשה אלא מאישה פסולה לכהונה והיינו ריח הגט דפוסל בכהונה.

R. Eliezer [b. Hyrkanos]: Challa II, 4 nach Babli Pesach. 48b. Vgl. noch das. 48a Ende. Sabb. XII, 1 nach Alfasi das. § 548 ופסק בעל הלכות משמיה דר׳ צמח בר פלטוי ריש מתיבתא כר״א ור׳ שמעון[3]). In Schekal. IV, 8 ist nach mehreren Ausgaben und nach der Bacher-Handschrift ר׳ אלעזר zu lesen. Taan. III, 9 nach Babli das. 25b, wo eine mit der Ansicht R. E.s übereinstimmende Praxis mitgeteilt wird[4]). Die in Jebam. XII, 2 teilweise

1) Vgl. mein Zur Einleitung in die Halacha, S. 44, Anm. 1.

2) Ausführlicher gebe ich die Stelle in einem umfassenden Werke über die Entscheidungen M.s im Mischnakommentar.

3) Halachoth Gedoloth ed. Hildesheimer, S. 113.

4) Vgl. Mag. Mischne zu Mischne Tora Taan I, 16 und Heller zur Mischna.

gegen die anonyme Mischna erfolgte Entscheidung fließt aus Babli das. 104a, wo die anonyme Mischna als Einzelansicht aufgefaßt wird (יחידאה היא)[1]. Das. XIII, 11 ist ר׳ אלעזר zu lesen und die Dezision erfolgt nach Babli das. 111b. Ketub. V, 5 nach Babli das. 61b (א״ר מלכיו א״ר אדא בר אהבה הלכה כר״א)[2]. Gitt. VIII, 8 nach Babli wie Alfasi das. § 552 ausführt[3]. Das. IX, 4 nach B. das. 86b. Heller liest hier ר׳ אלעזר. Kid. I, 9. Alfasi das. § 617 liest ר׳ אלעזר und entscheidet nach ihm[4]. In Nidda I, 3 entscheidet schon R. Josua wie R. E. Ab. Zara III, 9 nach B. das. 49b.

R. Elieser b. Jakob: Erub. VI, 1 nach Babli das. 62b. Nedar. III, 1 nach B. das. 24b. Das. V, 1, 2 nach B. das. 46b. Zu Makkoth II, 2 vgl. B. das. 8a, wo bloß die Ansicht REbJ.s besprochen und eine mit ihr übereinstimmende anonyme Baraitha herangezogen wird[5]. Bechor. III, 1 bildet keine Kontroverse; vgl. Babli das. 21b Ende. Ebenso VII, 6, Neg. XI, 11 und Machsch. VI, 3. Vgl. B. Bechor. 23 b. Tohor. III, 8 kann aus Tosifte das. III, 13, S. 663, wo der Ansicht REbJ.s keine andere gegenübergestellt wird, erklärt werden.

R. Gamliel: R. H. IV, 9 nach Babli das. 34b Ende, 35a. Taan. I, 3 nach B. das. 10a. Para IX, 3 nach Tosifte Para IX, 6, S. 638[6].

R. Jehuda. Seine Ansicht wird an vielen Stellen als Ergänzung zur anonymen Mischna aufgefaßt[7]. In diesem Punkte lehnt sich Maimonides ebenfalls an Babli an. Die Ausnahmsentscheidungen sind: Berach. IV, 1 nach B. das. 27a[8]. In Demai VI, 2 begründet Maimonides seine Entscheidung im Sinne R. J.s

---

1) Vgl. Mag. Mischne zu Mischne Tora Zibbum IV, 16 und Heller zu Mischna.

2) Diese Entscheidung ist auch gegen R. Simon b. Gamliel.

3) ומדקא מפרשינן דברי ר״א, ש״מ הלכתא כוותיה ומסתברא כדקא פריש ר׳ אדא בר אהבה.

4) Mit Bezug auf Orla III, 9 וקדי״ל כר״א דסתם לן תנא כוותיה. Diese Mischna meint auch Maimonides hier im Kommentar. S. Hellers Bemerkung bezüglich der Regel סתם ואח״כ מחלוקת, daß sie nur innerhalb eines Traktats anwendbar sei.

5) Vgl. Sifre Deut. XIX, 5.

6) ר׳ יוסי ור׳ שמעון אומרים, נראין דברי ר״ג בנחש וכדבריו אנו מורים.

7) Vgl. die Regel R. Josua b. Levis in Erub. 82a und Sanh. 25a Anf.

8) Vgl. Mischne Tora Gerusch. III, 9.

mit den Worten ואחר שהגמרא מבאר דעת ר"י הלכה כמותו. Dies paßt auf Babli B. M. 101a. Kil. VIII, 4 nach B. Chul. 79 a und b[1]). Schebiit IV, 5 erklärt Heller aus Babli B. B. 80b. Maas. II, 8 erklärt Kesef Mischne zu M. T. Maas. V, 4 aus Beza 35a Ende. Zu Maas. III, 5 vgl. B. Nidda 47b zweite Version. Zu Sabb. XXII, 1 vgl. B. das. 143b und Alfasi das., § 542. Erub. VIII, 4 erklärt Mag. Mischne zu Erub. IV, 8 aus B. das. 85b, 86a. Vgl. Alfasi das. § 658. Das. X, 2, vgl. Mag. Mischne zu M. T. Sabb. XII, 17. Das. X, 11 nach B. das. 102a, wo Rab Jehuda im Namen Samuels nach R. J. entscheidet. In Beza I, 10 ist keine eigentliche Kontroverse, vgl. B. das. 15a. Das. IV, 4 nach B. das. 32b. Meg. IV, 10 (in Babli ist hier wegen umgekehrter Reihenfolge IV = III) erklärt sich aus B. das. 31a, wo das Lesen des ersten Abschnittes des Buches Ezechiel als bereits bestehende Norm fixiert ist. Zu M. K. III, 4 vgl. B. das. 18b. — Die in Jeb. XII, 6 gegebene Ansicht R. J.s stimmt mit der in B. das. 106b Ende von R. Tarfon mitgeteilte Praxis überein. Das. XVI, 5 nach B. 121b[2]). — Ketub. VIII, 5 hat verschiedene La; Alfasi und Ascheri haben an beiden Stellen R. Simon b. Gamliel, vgl. Heller und מלאכת שלמה z. St. Das. IX, 1 nach einer von Ascheri mitgeteilten gaonäischen Dezision (Haï Gaon) mit Bezug auf B. das. 83b. — In Sota IX, 1 stellt die anonyme Mischna, wie aus der Barajtha B. das. 44b und Sifre Deut. XXI, 2, § 206 hervorgeht, die Einzelansicht R. Simons dar, die R. J. gegenüber unberücksichtigt bleibt. Pseudojonathan z. St. basiert ebenfalls auf R. J.[3]). — Gitt. IX, 3 erklärt Heller aus B. das. 85b. Zu Nasir I, 7 vgl. B. das. 8b, wo die Ansicht R. J.s Gegenstand ausführlicher Diskussion ist. — B. K. III, 1 betreffend identifiziert B. das. 28b und 29a die anonyme Mischna mit R. Meïr und R. J. mit den Chachamim[4]). — Sanh. VII, 4 ist unbegründet und um so schwieriger, als Maimonides im M. T. Issure Bia gegen R. J. entscheidet. Vielleicht liegt im Kommentar ein Druckfehler

1) Vgl. Kesef Mischne zu Mischne Tora Kil. IX, 6.

2) Vgl. Mischne Tora Gerusch. XIII, 9.

3) ויפקוק מבי דינא רבה תרין מן חכימיך ותלת מן דייניך. Vgl. noch Sanh. I, 3 und Kesef Mischne zu Rozeach XI, 1.

4) Vgl. Heller z. St.

vor. Vgl. indes B. das. 53a b und מלאכת שלמה z. Mischna. — In Chullin III, 1 kann R. J. als Erklärer aufgefaßt werden[1]). — Zu Para V, 1 vgl. B. Chag. 22a. Die Deutung M.s Num. XIX, 9 betreffend verdient besondere Beachtung, da sie sich in den uns bekannten tannaitischen Quellen nicht vorfindet.

Eine besondere Kategorie bilden diejenigen Stellen, in welchen R. J. die anonyme Mischna bloß kommentiert oder ergänzt; sie werden meistens mit den Worten אימתי oder במה דברים אמורים eingeleitet. Bei einigen fehlen diese Einleitungsformeln: Pea II, 2; III, 5; V, 5; Demai III, 6; V, 5; VI, 1,2; Kil. III, 1; Challa II, 2; Sabb. XVIII, 2; Erub. VII, 11; Nedar. VII, 3; Nasir IV, 3; Sanh. III, 3; Chul. VI, 6; Kelim XV, 3; XIX, 1; XXII, 7; Neg XIV, 12; Mikw. VI, 1; IX, 1; Nidda IX, 11; Tebul Jom II, 3.— In Kelim XXVIII, 7 wird die mit אימתי eingeleitete Ansicht R. J.s als Kontroverse aufgefaßt. Vgl. zu diesem Punkte Jad Maleachi I, § 303.

R. Jehuda b. Bathyra: Ketub. VI, 1 nach Hai Gaon in Alfasi das. § 293 und aus B. abgeleitet. — Jeb. IV, 9 nach B. das. 41a.

R. Jochanan b. Beroka: B. B. VIII, 5 nach B. das. 130a. In Schebuot VII, 7 und Bechor. VIII, 10 bildet seine Ansicht nur eine Ergänzung zur anonymen Mischna.

R. Jochanan b. Nuri: R. H. IV, 6 nach B. das. 32a; Nedar. XI, 4 nach B. das. 85a Ende.

R. Jose: Pea VII, 8 bildet keine Kontroverse[2]). In Demai VII, 3 steht R. Jose nur mit R. Simon b. Gamliel in Kontroverse. — Schebiit II, 6 nach B. Jebam. 83a. Maas. II, 5 nach B. Nidda 47b (הלכה כדברי כולן להחמיר). — In Sabb. XVII, 8 wird nur inso fern nach R. Jose entschieden, als er mit der anonymen Mischna

---

1) Vgl. Heller z. St., der darauf hinweist, daß B. sich auf die Diskutierung der Ansicht R. J.s beschränkt, was für die Normierung spricht.

2) An einem anderen Orte werde ich mehrere Stellen nachweisen, wo Maimonides trotz Übereinstimmung und gegenseitiger Ergänzung der Ansichten dennoch die Halacha fixiert. Heller z. St. sucht die Entscheidung aus dem Jeruschalmi zu erklären, vgl. indes den Kommentar משנה ראשונה zur neuen Mischnaausgabe (Romm. Wilna 1909), der die Konsequenz dieser Entscheidung aus zwei anderen Dezi sionen M.s herleitet, aus Mischne Tora Arachin VII, 14 und Malwe XVIII, 7 (קדושת דמים מפקיע מידי שעבוד).

übereinstimmt, sonst wie diese, Vgl. B. das. 126b. — Pesach. X,8 nach B. das. 120b, wo bloß die Ansicht R. Joses entwickelt wird. — Schek. VII, 7 ist Fortsetzung der früheren Mischna; die Gegenansicht stammt daher von R. Simon[1]). — In Sukka III, 14 ist die Ansicht R. Joses unbestritten. Vgl. noch B. das. 42a. — R. H. IV, 6 nach B. das. 32b, wo die Ansicht R. Joses entwickelt und mit der bei den ותיקין herrschenden Praxis belegt wird[2]). — Jeb. X, 4 nach B. das. 95b und 96a[3]). — In Ketub. I, 10 ist die Ansicht R. Joses unbestritten[4]). — Das. VII, 3 nach B. das. 71b, wo bloß die Ansicht R. Joses entwickelt wird[5]). — B. M. III, 2 nach B. das. 36b Ende. — B. B. I, 3 nach B. das. 4b. — Zu II, 10 vgl. Alfasi das. § 673, der aus den Ausführungen in B. das. 25b die Dezision nach R. Jose ableitet. — Ab. Zara III, 3, 8 nach B. das. 49a Ende. — Bechor. II, 6—8 erklärt Josef Karo auf zweierlei Art. Vgl. Beth Josef zu Jore Dea, § 318 und Kesef Mischna zu M. T. Bikkurim IX, 3. — In Kelim XXII, 2 blieb im hebräischen Texte die Dezision weg; im arab. Original, ed. Derenbourg ist sie vorhanden (ואין הלכה כר׳ יוסי). — Zu Mikw. VIII, 4 vgl. Kesef Mischne zu M. T. Scheor Ab. Hat. V, 5. — Machsch. I, 4 wurde fehlerhaft kopiert. Heller weist auf die richtige Dezision in M. T. Tum. Ochl. XIV, 14 hin. In der Ausgabe Derenbourgs haben wir die richtige Leseart ואין הלכה כר׳ יוסי. Es fällt hiermit jede Schwierigkeit von selbst weg.

R. Jose b. R. Jehuda. In Gitt. IV, 7 ist er bloß Tradent der Chachamim, weshalb nach ihm entschieden wird. — In Temura II, 3 besteht, seine Ansicht betreffend, keine Kontroverse.

R. Ismael. In Schebiit I, 4 ist seine Ansicht unbestritten. — Zu Maas. III, 5 vgl. B. Nidda 47b (הלכה כדברי כולם לחחמיר). — Nazir VI, 3 erklärt Kesef Mischne zu Nezir, V, 14 als überein-

1) Vgl. Kesef Mischne zu Mischne Tora Kele Hamik. VII, 9.

2) מלאכת שלמה z. St. weist auf eine mit dieser übereinstimmende Dezision von Hai Gaon hin.

3) Vgl. Ascheri z. St.

4) Vgl. R. Nissim, Ascheri und Nachmanides in sein מלחמות z. St. Sie stimmen alle darin überein, daß die Ansicht R. Joses auch zu der R. Simon b. Gamliels nicht im Gegensatz stehe.

5) Vgl. noch R. Nissim zu Alfasi das.

stimmend mit der anonymen Mischna. Heller z. M. meint jedoch, daß die Entscheidung unmittelbar aus B. das. 42a hervorgeht, wo ausschließlich die Ansicht R. J.s entwickelt wird.

R. Meïr: Kil. IV, 9 nach B. Berach. 36a Ende (כל המקיל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ). Die Regel wird in Sabb. 139a Ende (Alfasi XX, § 511) auch auf כלאים bezogen[1]). — In Nedar. III, 9 fehlt die Entscheidung. — Das. IX,4 ist bei der Voraussetzung der Leseart וחכמים statt ואין חכמים in der vorangegangenen Mischna, die auch von B. das. 65 a, b unterstützt wird, unbestritten[2]). —

R. Mathia b. Samuel. Er war einer der Tempelbeamten (Schekal. V, 1) und seine Behauptung ist mehr ein Referat der in seiner Zeit wirklich stattgefundenen Eröffnungsweise des Morgengottesdienstes, weshalb M. in Joma III,1 und Tamid III, 2, ebenso in M. T. Temid. I, 2 nach ihm entscheidet[3]).

R. Nechemja: Nidda IX, 3 nach B. das. 60b.

R. Simon: Kil. IV, 9 (vgl. R. Meïr). — Schebiit I, 8 enthält keine Kontroverse R. S. betreffend und stimmt mit der anonymen Mischna Kil. II, 4 überein[4]). — Das. II, 1 ist eine ältere Mischna (משנה ראשונה), die später für die Paxis bedeutungslos geworden ist. — Zu II, 6 vgl. R. Jose. — Das. VI, 6 erklärt Kesef Mischne aus B. Nidda 8a, wo die anonyme Mischna als die Einzelansicht R. Eliesers dargestellt wird[5]) . — Sabb. III, 6 nach B. das. 45 a, b, 46a. — XIV, 4

---

1) Kesef Mischne zu Kil. VII, 4 erklärt die Dezision M.s aus dem Jeruschalmi. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Rab selbst, in dessen Namen die Entscheidung tradiert wird, von der eben erwähnten Regel (. . . . כל המקיל בארץ) ausging. Am Schlusse derselben Halacha zitiert nämlich R. Jakob b. Idi im Namen R. Josua b. Levis dieselbe Regel. Entsprechend der Ansicht Rabs im Jerusch. wird in B. B. B. 82b von R. Josef im Namen R. Jehudas von Samuel tradiert. Eine abweichende Ansicht, ebenfalls von Samuel, tradiert R. Nachman. Die Entscheidung Rabs (das. 83 a) kann nicht schlechtweg als Gegensatz zur Entscheidung Rabas aufgefaßt werden.

2) Kesef Mischne zu Schebuoth VI, 5 liest ebenfalls וחכמים.

3) Vgl. Büchler, Die Priester und der Kultus, S. 66. Die Leseart des Namens Mathia betreffend vgl. שנויי ניסחאות und מלאכת שלמה zu Joma III, 1 in der Romm-Ausgabe.

4) Vgl. תפארת ישראל und משנה ראשונה z. St.

5) Vgl. auch Toss. das. s. v. ואבדך. Hier wird ebenfalls ausgeführt, daß die Entscheidung gegen R. Elieser erfolgt.

nach B. das. 111b[1]). — Erub. X, 2. Unter אמרו לו ist nach B. das. 97 b R. Jochanan b. Nuri zu verstehen. R. Jehuda und R. Simon stimmen in der Hauptsache miteinander überein[2]). — Schekal. VIII, 8 erklärt sich aus Mechilta XXIII, 19, wo die Ansicht R. Simons als allgemeingültige Norm vorausgesetzt wird לפי שהוא אומר ראשית בכורי אדמתך לא שמענו אלא בזמן שהבכורים נוהגים שם נוהג בשר בחלב, מקום שאין הבכורים נוהגים ובזמן שאין הבכורים נוהגים לא שמענו . . . Noch deutlicher geht dies aus Tosifta Schekal. III, 24, S. 179 מפני מה א מ ר ו בכורים אין נוהגים אלא בפני הבית . . . In Jerusch. das. wird von Rab in eben diesem Sinne die Entscheidung tradiert. Maimonides hatte hier demnach Mechilta, Tosefta und Jerusch. als Quellen für die Normierung der Ansicht R. Simons, und es kann nach dem Bisherigen Mechilta und Tosifta als ausschlaggebend angenommen werden. — Ketub. VIII, 2 nach Alfasi das. § 321, aus Bab. B. B. 150b. — Das. X, 3 ist R. S. nur ergänzend[3]). — B. K. VI, 2 nach B. 59b. — B. M. V, 10 ist keine Kontroverse. Vgl. B. das. 75b. — B. B. IV, 9 nach B. das. 72a, b, wo R. S. als Interpret aufgefaßt wird. — Sanh. IX, 2 nach B. das. 79a, wo bloß seine Ansicht entwickelt wird. — Makk. I, 7 bildet keine Kontroverse[4]). — Ebenso Machsch. III, 5.

R. S i m o n b. A z a i: Berach. IX, 4 nach B. das. 60a, wo der von ihm gegebene Text ohne Gegenbemerkung gegeben ist. — In Jad. III, 5 entscheidet die Mischna selbst in seinem Sinne.

R. S i m o n b. G a m l i e l: Schebiit I, 7 wird von Maimonides so einschränkend gedeutet, daß sie keine Kontroverse ergibt. — Maas. Sch. V, 1 nach Babl. B. K. 69a. Vgl. auch Heller z. St.— Beza III, 1 nach B. das. 24a tradirt von Samuel[5]). — Ketub. VI, 4 wird ebenfalls nicht als Kontroverse aufgefaßt, vgl. B. das. 67a und Heller z. M. — Das. VIII, 5 erklären die meisten Kommentatoren

1) Hier hatte Maimonides wieder Jerusch. gegenüber ausschließlich B. zur Richtschnur. Ausführlicheres in meiner eingehenderen Besprechung der Dezisionen M.s.

2) Vgl. Heller und מלאכת שלמה z. St.

3) Vgl. Heller, und B. das. 91 a, wo die Ansicht R. Simons als allgemeingeltend vorausgesetzt wird, ferner Alfasi das. § 353.

4) Vgl. מלאכת שלמה z. St.

5) Die Ansicht RSbG.s ist hier bloß ergänzend, wie B. auch bemerkt. א"ל אביי, הלכה מכלל דפלוגי, א"ל ומאי נפקא לך מינה א"ל גמרא גמור זמורתא תחא.

aus der Regel . . . כל מקום ששנה רשב"ג במשנתינו הלכה כמותו. Für die Entscheidung nach dieser Regel mag indes der Umstand maßgebend gewesen sein, daß B. das. 79b die Ansicht RSbG.s entwickelt und die anonyme Mischna teilweise mit dieser in Einklang bringt. — Das. IX, 1 nach B. das. 84a. — IX, 9 ist keine Kontroverse. Vgl. B. das. 89b. — Das. XIII, 10 nach B. das. 110b, wo bloß seine Ansicht entwickelt wird[1]). — Gitt. IV, 4 hat zwei Kontroversen; in der ersten entscheidet Maimonides gegen RSbG. nach der Dezision Samuels in B. das. 38a, die zweite nach RSbG. mit besonderer Begründung ואחר שהעקר אצלנו דדיינינן דיני דגרמי יהיה בזה המאמר האחרון הלכה כרשב"ג. — Das. VI, 1 nach B. das. 60b Ende, wo eine Borajtha tradiert wird, die mit der Ansicht RSbG.s übereinstimmt. — Das. VI, 6 bildet keine Kontroverse, vgl. B. das. 66a und מלאכת שלמה z. St. — B. M. I, 8 bildet ebenfalls keine Kontroverse, vgl. B. das. 20b. — Das. VIII, 6 nach B. 101b und Alfasi das. § 529. Die Ansicht RSbG.s kann hier übrigens ergänzend aufgefaßt werden. In M. T. Sechir. VI, 7 fehlt die Ergänzung RSbG.s. Vgl. Mag. Mischne z. St. Seine Erklärung ist sehr unwahrscheinlich. — Sanh. II, 8 enthält zwei Kontroversen. Die erste entscheidet Maimonides nach RSbG, die zweite gegen ihn; beide fließen aus B. das. 31a. — Schebuoth VII, 7 ist Ergänzung und wird in B. das. 48b Anf. als Norm aufgefaßt. — Ab. Zara II, 3 ist ebenfalls nur Ergänzung, vgl. B. das. 32b. — Das. III, 3 nach B. 43b Ende, wo die Ansicht RSbG.s entwickelt und mit Belegen versehen wird. — Das. V, 3,4 nach B. das. 69b (. . . אמר רבא הלכה כרשב"ג הואיל ותנן סתמא כוותיה). Das. 10 nach B. das. 74a Ende. — Chull. VIII, 2 bildet keine Kontroverse, B. das. 107b. — Menach. II, 2 nach B. das. 23b Ende. — Das. V, 4 nach B. das. 35b. — Kerit. I, 7 gehört RSbG., dem Älteren an, vgl. Kesef Mischne zu M. T. Mechussere Kapp. I, 10. Es muß noch bemerkt werden, daß es sich hier um eine tatsächlich stattgefundene Anordnung handelt.

R. Simon b. Eleazar: B. M. II, 1 nach B. das. 24a. — Ab. Zara IV, 11 nach B. das. 61b, wo die Ansicht RSbE.s entwickelt wird.

1) Vgl. Alfasi das. § 490[1].

R. Simon Schezuri: Demai IV, 1 nach B. Chul. 75b Ende. — Gitt. VI, 5 nach B. Chull. 75b Ende. Vgl. noch Menach. 30b. Tebul Tom IV, 5 = Gitt. VI, 5.

Symmachos: B. M. VI, 5 bildet keine Kontroverse.

R. Zadok: Pesach. VII, 2 nach B. das. 75a Anf., wo seine Tradition als Ergänzung zur anonymen Mischna erklärt wird.

Aus dem kurzen Überblick dieser einen Gruppe ergibt sich unmittelbar die Grundlage der Dezisionen Maimonides im Kommentar. Die tannaitischen Midraschim, Tosifta und Babli geben zureichenden Aufschluß über alle zweifelhafte Fälle. Nicht minder zeigt sich der Einfluß Alfasis und an wenigen Stellen der der Gaonen.

Die ausführlichere Analyse der Dezisionen des Kommentars, welche sich gleichsam über den ganzen tannaitischen Stoff erstrechen, muß wegen Raummangels einem anderen Platze vorbehalten bleiben. Noch weniger kann hier auf die Untersuchung des viel verwickelteren Systems der Dezisionen im Mischne Thora eingegangen werden, die überdies nur in Verbindung mit eingehenden Quellenstudien von Erfolg sein dürfte. Und außerdem gibt Maimonides nicht bloß durch die Art und Weise der Benutzung talmudischer Quellen viel Anregung zu einschlägigen Beobachtungen, sondern auch durch sein Vorgehen manches zu übergehen und zu verschweigen. Babli selbst enthält nahezu 2000 Stellen, die von Maimonides unberücksichtigt geblieben sind; darunter befinden sich an 800 solcher Stellen, die andere Dezisoren benutzt und halachisch verwertet haben. Diese Auslassungen verdienen auch besondere Aufmerksamkeit. Ja, wie mir die erste Untersuchung zeigt, prägt sich in ihnen nicht bloß der Einfluß einer den Talmudlehrern fernerliegenden Kulturwelt aus, sondern sie beleuchten von einer anderen Seite das eigene Wesen Maimunis, sein für alle Zeiten denkwürdiges Geistesleben, sein selbständiges Denken und Urteilen.

Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet.

Von

Ludwig Blau, Budapest.

I.

Das jüdische Volk hatte im Altertum der Reihe nach die folgenden drei Gesetzbücher: die Tora, die Mischna und den Talmud, welche nicht nur zeitlich, sondern auch entwicklungsgeschichtlich aufeinanderfolgen. Während der ganzen Dauer des zweiten jüdischen Staatswesens bildete unzweifelhaft der Pentateuch das Gesetzbuch[1]). Das genuine wie das Diasparajudentum sah in der Tora „das Gesetz", die Heiden nicht minder, wenn sie vom „Gesetz der Juden" sprachen. Die zwei großen Parteien des Heiligen Landes, welche sich vor der Tempelzerstörung etwa 200 Jahre hindurch heftig befehden, streiten nie über die Verbindlichkeit des „Gesetzes", sondern bloß über dessen Auslegung. Wenn die Sadduzäer die Tora außer Kraft gesetzt hätten, müßte dies im Talmud in erster Reihe erwähnt sein, was aber nie geschieht und wofür nicht die leiseste Spur zu entdecken ist. Es handelt sich vielmehr stets lediglich um die Auffassung einzelner mosaischer Gesetze, so daß die Differenzpunkte der Sadduzäer und Pharisäer die unterschiedslose Autorität des „Gesetzes" geradezu bestätigen. Der sadduzäische Priesteradel, der mit geringen Unterbrechungen das Heft in Händen hatte, muß demnach als Corpus juris des jüdischen Staates die Tora betrachtet haben. Er handhabte dieses

1) In dem Briefe des Xerxes an Ezra heißt es: „Du magst nach Gottes Anweisung Richter für ganz Syrien und Phönizien auswählen, die in deinem Gesetze bewandert sind" (Josephus, Archaeologie XI, 5, 1).

Gesetz allerdings nach seiner eigenen Auslegung, welche von derjenigen der pharisäischen Schriftgelehrten grundverschieden war, aber die Rechtsquelle selbst verleugnete er nicht. Das Gesetzbuch der Sadduzäer, das „Sefer Gezeratha", von welchem nur soviel bekannt ist, daß es sich durch Härte auszeichnete, wird demnach kein antipentateuchisches gewesen sein, sondern ein auf Grund sadduzäischer Auslegung aus dem Pentateuch abgeleiteter Kodex. Er war, wie der Name zeigt, in der aramäischen Volkssprache abgefaßt, damit ihn alle sadduzäischen Beamten verstehen und handhaben könnten. Wir hätten demnach in diesem Gesetzbuch das erste Beispiel für eine Kodifikation des jüdischen Gesetzes.

Die pharisäischen Schriftgelehrten, welche in der Tora „forschten", bedurften anfangs keines neukodifizierten Gesetzes. Mit der Zeit stellte sich aber auch bei ihnen ein solches Bedürfnis ein. Wann dies zum erstenmal geschehen ist, kann hier unerörtert bleiben; sicher ist, daß spätestens Akiba eine Halachasammlung angelegt hat. Der Zweck einer solchen Sammlung kann kein anderer gewesen sein, als einen Kodex für die Praxis zu schaffen. Einem theoretisch religiösen Interesse hätte eine Midraschsammlung besser gedient. Die Loslösung der Gesetze vom Schriftwort ist nur aus dem Bestreben nach Schaffung eines bequemen Handbuches für gesetzliche Entscheidungen zu verstehen. Die Halachasammlung des Patriarchen Juda I, die Mischna, kann demnach auch kein anderes Ziel verfolgt haben, als einen Kodex, ein Corpus juris zu schaffen. Für ein solches hat Maimuni unsere Mischna gehalten, nicht für ein „Lehrbuch der Tradition", wie Weiß, nach dessen Auffassung die erste Regel über die Mischna die ist, daß „Juda I kein Gesetzbuch verfaßt hat, um daraus gesetzliche Entscheidungen zu schöpfen, sondern eine Sammlung von Halachas, die den Inbegriff der mündlichen Lehre enthält"[1]). Man kann darüber streiten,

---

1) Dor Dor we-Dorschaw II, 209: לא חבר ספר חקים להודות הלכה כי אם קובץ הלכות הכולל כלל התורה שבעל פה. Maimuni, Einleitung zu Mischne Tora: ומימות משה רבינו עד רבינו הקדוש לא חברו חבור שלמדין אותה ברבים בתורה שבעל פה והוא (רבינו הקדוש) קובץ כל השמושת וכל הדינים וכל הביאורים והפירושים ששמעו ממשה רבינו ושלמדו בית דין בכל דור ודור בכל התורה כולה וחיבר מהכל ספר המשנה ושננו חכמים ברבים

ob das Ziel vollkommen erreicht worden ist — Weiß verneint dies und gründet hierauf seine Behauptung — aber nicht darüber, daß dies dem Patriarchen vorgeschwebt hat. Lag denn kein Bedürfnis nach einem Kodex vor? Ich behaupte, daß sämtliche Schriftgelehrten die gesetzlichen Partien des Pentateuch zum Zwecke der Regelung der Praxis ausgelegt haben. Die Halachaform (gegen die herkömmliche Midraschform) ist anders gar nicht zu begreifen. Auch die Sonderung der einzelnen Gesetze nach Materien hatte nicht so sehr didaktische, als vielmehr praktische Zwecke. So ist z. B. das Zivil- und Strafrecht in der vierten, das Eherecht in der dritten Ordnung der Mischna kodifiziert. Gerade in diesem Punkte unterscheidet sich der Midrasch von der Halacha; während der erstere die Gesetze nach der Reihenfolge derselben im Pentateuch bietet, dieselbe Materie also an verschiedenen Stellen stückweise behandelt, faßt die letztere sämtliche zu einer Materie gehörigen Gesetze an einer Stelle zusammen, was doch nur einen Sinn hat, wenn ein Kodex beabsichtigt ist. Das von dem Redaktor befolgte System mag kein vollkommenes sein — Maimuni hat tatsächlich ein anderes geschaffen — aber ein System bleibt es trotzdem. Es darf übrigens nicht außer acht gelassen werden, daß der Redaktor unserer Mischna, wie auch seine unmittelbaren Vorgänger, keine vollständige Neuordnung der Gesetze vorgenommen, sondern bereits vorhandene Sammlungen, welche in zahlreiche Menschenhirne eingeprägt waren und schon aus diesem Grunde möglichste Schonung heischten, geglättet und ergänzt haben. Die Macht der Tradition hat sich eben wie im Inhalt so auch in der Form Geltung verschafft. Die Mängel im System oder in der Form können ein Gesetzbuch seines diesbezüglichen Charakters nicht entkleiden. Der Halachakodex, die „Halachoth", gleichviel ob unsere Mischna oder eine ihrer Vorgänger, hat die Tora als Handbuch des Gestzes, als welches sie gedient hat,

ונגלה לכל ישראל וכתבוהו כולם ורבצו בכל מקום כדי שלא תשתכח תורה שבעל פה וכמה עשה רבינו הקדוש כך ולא הניח הדבר כמות שהיה לפי שראה שהתלמידים מתמעטין והולכין והצרות מתחדשות ובאות . . . חיבר חיבור להיות ביד כולם כדי שילמדוהו במהירה ולא ישכח וישב כל ימיו הוא ובית דינו ולמד המשנה ברבים. Unter חבור hat Maimuni einen systematischen Kodex verstanden (siehe weiter unten).

abgelöst. Die Tora als Gotteswort blieb zwar Quelle und Autorität des Gesetzes, aber kein Tannaite des 2. Jahrhunderts suchte bei einer ihm vorgelegten Gesetzesfrage den zu erteilenden Bescheid in der Tora Moses', sondern in den in seinem Gedächtnisse aufgespeicherten Halachas, mancher vielleicht in seinen Midraschen. Es verhält sich damit genau so, wie heute mit dem Talmud und den Kodices. Quelle und Autorität ist der Talmud selber, er wird bei besonderen Fällen eigens zu Rate gezogen, für den Alltag dient der Schulchan Aruch. Wann diese Ablösung des mosaischen Gesetzbuches als unmittelbarer Dezisionsquelle durch einen Halachakodex stattgefunden hat, läßt sich nicht sagen, da zwischen Ezra und Juda I reichlich 600 Jahre liegen und uns im wesentlichen nur Anfang und Ende der langen Entwicklungsphasen genau bekannt sind. Im Buche Ezra wird noch auf pentateuchische Gesetze Bezug genommen, in der Mischna hingegen nicht mehr.

Die beiden Talmude sind wohl Kommentare der Mischna, aber gleichzeitig Kodices. Die Kommentierung verfolgte in erster Reihe das Ziel der praktischen Anwendbarkeit der Mischna. Dies springt auf jeder Seite des Talmuds in die Augen, doch können wir dieses Beweises entraten, denn unsere Position wird unumstößlich sichergestellt durch die einfache Tatsache, daß der Talmud die für Babylonien nicht geltenden Traktate der ersten und letzten Ordnung der Mischna mit keinem Kommentar versehen, bei den praktischen Traktaten Berachoth und Nidda aber eine Ausnahme gemacht hat. Es ist allerdings wahr, daß der Talmud für uns kein geeignetes Handbuch der jüdischen Gesetzeskunde wäre, wie er es ja auch schon für die Alten nicht gewesen ist, dies beweist indes durchaus nicht, daß der Talmud nicht als Gesetzeskodex entstanden ist und gedient hat. Die Amoräer haben sich in ihm zurecht gefunden, wie ja auch die Saboräer und die Gaonen, ihre unmittelbaren Nachfolger und Fortsetzer, ja sogar die ersten Geschlechter der „Rabbinen". Der Talmud hat die Mischna als Kodex genau so abgelöst, wie die Mischna den Pentateuch, allerdings mit dem Unterschiede, daß er die Mischna als Grundlage vollständig beibehalten hat. Aus der Mischna allein ohne den Talmud durften keine Entschei-

dungen getroffen werden[1]), obgleich sie Quelle und Autorität des Gesetzes gebildet hat. Da der Talmud der Form nach ein Kommentar ist, zeigt er, als System betrachtet, unvergleichlich schwerere Mängel als die Mischna, doch kann ihn dies, wie schon oben bei der Mischna bemerkt worden, des Kodexcharakters nicht berauben.

Der Talmud ist also das dritte Gesetzbuch, kein „Textbuch", wie Ginzberg behauptet[2]). Er war bis zum 9. Jahrhundert nicht allein Autorität und Quelle des Gesetzes, sondern ebenso dessen Kodex, Kompendium, Handbuch, oder wie man sonst eine Gesetzessammlung nennen will, aus welcher sich die Vertreter dieses Gesetzes vorkommenden Falles ihre Entscheidungen holten.

Um die Mitte des genannten Jahrhunderts versuchte der Verfasser des „Halachoth Gedoloth", d. h. der „vollständigen Gesetzessammlung" die Mängel des Talmuds als Kodex zu beheben. Er hat die Form des Talmuds beibehalten (wie der Talmud die Mischna überhaupt), aber die für seine Zeit gültige Entscheidung entweder ausdrücklich oder in einer seinen Zeitgenossen verständlichen anderen Form hinzugefügt. Ohne Zweifel hat der Autor des Halachoth Gedoloth ein zeitgemäßes Gesetzeskompendium für die Praxis schaffen wollen. Dies springt besonders an solchen Stellen in die Augen, wo der Autor das geltende Gesetz in aramäischer Sprache formuliert und dann die Mischna oder den Talmud als Beleg anführt[3]). Merkwürdigerweise hat etwa ein Jahrhundert früher Acha aus Schabcha in den „Scheëltoth" das jüdische Gesetz im Heiligen Lande, in der Heimat des Midrasch, wieder in Midraschform, d. h. in der Reihenfolge der Gesetze des Pentateuchs zusammengefaßt, was damals schon seit einem halben Jahrtausend nicht mehr

---

1) Sota 22 a: התנאים מבלי עולם ... אמר רבינא שמורין הלכה מתוך משנתן. Die Kenntnis der Mischna allein genügte für praktische Entscheidungen nicht mehr. Dies wird Nidda 7 b unten wie folgt formuliert: שאין למדין הלכה מפי תלמוד, was nach der Erklärung Raschis besagen will: man darf weder auf Grund der Mischna noch der Baraithas entscheiden, sondern nach den Feststellungen der Amoräer.

2) Geonica I, 73.

3) Siehe über die Kodifikationen der Gaonen überhaupt Ginzberg, Geonica I, 112 ff.

der Fall war. Die Midraschhalacha konnte er wohl nicht durchwegs aufleben lassen, denn die exegetische Form war für die Gesetzessammlung längst überwunden, aber er behielt als Grundbuch die Tora, er setzte an die Stelle des fortlaufenden Midrasch die fortlaufende Halacha, die Halacha gleichsam in Midrasch umgießend.

Noch enger als Halachoth Gedoloth schloß sich das Gesetzeskompendium Isak Alfasis (RIF) an den Talmud an, das eigentlich lediglich eine Abkürzung des Talmuds ist: ein „kleiner Talmud". Daß Alfasi den Talmud ersetzen wollte, geht aus der Gesamtanlage seines Werkes hervor, folgt aber auch daraus, daß in der orientalischen Welt sein Kompendium und nicht der Talmud selbst den Gegenstand des Studiums bildete[1]). Maimuni selbst lehrte seine Schüler die Halachoth Alfasis[2]). Es kann kein Zweifel darüber aufkommen, daß das in Rede stehende Werk ausschließlich praktischen Zwecken dienen wollte. Es ist in Sprache und Form der Talmud, in welchem behufs Regelung der Praxis die nachtalmudische Literatur verarbeitet ist. Es bildet nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich den Abschluß der Gaonenepoche.

Hat Isak Alfasi lediglich die Summe aus der Arbeit eines halben Jahrtausends am Talmud gezogen, so wollte sein jüngerer Zeitgenosse Jehuda Albargeloni in seinem Sefer Haittim betitelten umfangreichen Werke die gesamte halachische Literatur nach dem System des Talmuds geordnet bieten. Er verfolgte ebenfalls den praktischen Zweck der Normierung des Gesetzes, glaubte aber dies durch Darbietung des gesamten Halachamaterials erreichen zu können. Was Alfasi kompendiarisch, das wollte Albargeloni encyklopädisch verwirklichen. Er hat an Stelle des Talmuds wohl die Halachoth Alfasis gesetzt, welche er wörtlich zitiert, in der Anlage seines Werkes ist er indes eher den Halachoth Gedoloth gefolgt.

---

1) Siehe zuletzt Schor, Einleitung zu ספר העתים p. XIII.

2) Briefe ed. Venedig p. 30 a: Drei lernten den Kodex Maimunis, die meisten Schüler wünschten die Halachoth Alfasis zu studieren, zwei den Talmud selbst. Man sieht hieraus, daß der Talmud als Lehrbuch eigentlich schon durch Alfasi außer Kurs gesetzt war.

II.

Die voraufgehende Skizze zeigt, daß in 600 Jahren (6—11. Jahrhundert) vier vollständige Kodifikationen des jüdischen Gesetzes entstanden sind, und zwar je zwei fast gleichzeitig: Mitte des 9. Jahrhunderts Halachoth Gedoloth und Mitte des 8. Jahrhunderts Scheëltoth, in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts RJF und Sefer Haittim. Nach Ablauf von 250—300 Jahren stellte sich demnach immer wieder das Bedürfnis einer Zusammenfassung des ganzen Halachamaterials ein. Dieselbe Erscheinung ist auch in früheren und späteren Epochen zu beobachten. Wenn wir annehmen, daß die Halachaform des traditionellen Gesetzes mit Schammai und Hillel kräftiger eingesetzt hat — Schemaja und Abtaljon werden noch „die großen Exegeten" genannt[1]) —, so verstrichen bis zur Redaktion unserer Mischna durch Juda I 250 Jahre; von diesem Zeitpunkte bis zur Redigierung des Talmuds sind knapp 300 Jahre; zwischen dem RJF und dem Tur des Jakob ben Ascher liegen 250 Jahre und zwischen dem Tur und dem Schulchan Aruch etwa 230 Jahre. Wenn das jüdische Volk im 17. und 18. Jahrhundert nicht allgemein maßlos bedrückt worden wäre und die Entwicklung im 19. Jahrhundert nicht eine dem jüdischen Gesetze ungünstige Richtung genommen hätte, wäre es sicherlich schon wieder zu einer neuen Kodifikation gekommen. Jedenfalls ist nunmehr ein neuer Kodex fällig.

Die Kodices stammen samt und sonders vom Orient (mit welchem auch Spanien in engen Beziehungen gestanden), dem Ursitz des jüdischen Volkes und sind als innerjüdische Entwicklungen zu betrachten. Wie das sadduzäische Gesetzbuch, das Sefer Gezeratha, so ist auch das pharisäische Gesetzbuch, die Mischna, aus dem Pentateuch hervorgegangen. Eine fremde Anregung ist bei der Mischna nicht nachweisbar und nicht anzunehmen. Es mag in einzelnen Punkten fremder Einfluß sich geltend gemacht haben, aber die Anlage der Mischna, sowie ihr Grundstock ist gewiß genuin jüdisch. Vom Talmud, dessen Text die Mischna bildet, ist dies selbstverständlich, wie nicht minder von den nachtalmudischen Kodifikationen.

1) דרשנים גדולים (Pesachim 70 b), sie lehrten also in Midraschform.

Anders liegt die Sache beim Gesetzeskodex Maimunis. Man sieht auf den ersten Blick, daß dieser keinem einzigen seiner Vorgänger gleicht, was schon den Zeitgenossen gleich nach dessen Erscheinen auffiel. Das Gesetz ist dem Material nach das alte, aber die Form ist ganz neu: es fehlen die Quellen, die Autoren; und auch die Sprache hat eine anderes Gesicht. Es ist der alte Wein in neuen Schläuchen. Ich will nun nachweisen, daß Maimuni die Idee zur Abfassung eines derartigen Kodex aus der allgemeinen Kultur seiner Zeit geschöpft hat. Es wird zu diesem Zwecke am besten sein, vorerst Maimuni selbst über sein Werk abzuhören. Er spricht nicht nur in der Einleitung zu diesem, sondern auch anderwärts des öfteren darüber und hat somit selber dafür gesorgt, daß keine dunklen Rätsel darüber verbleiben. Die Alten kannten natürlich alle diese Äußerungen, fühlten auch aus dem Werke das Neuartige heraus, sie vermochten aber nicht dem neugeborenen Kinde den richtigen Namen zu geben; ohne Bild gesprochen, sie konnten das Einzigartige am Mischne Tora nicht konkret aufzeigen, weil ihnen, die ganz im Talmud lebten und webten, der Maßstab hierzu aus der außertalmudischen Wissenschaft fehlte.

Maimuni nennt sein Werk konsequent חבור, nie anders, sowohl in der Einleitung wie im Werke selbst[1]), wie auch in seinen Äußerungen vor und nach dessen Abfassung. Am Ende der Einleitung vor der Aufzählung der 613 Gebote sagt Maimuni: „Ich habe mein Werk (חבור) Mischne Tora genannt, weil man erst die schriftliche Lehre liest und dann dieses Werk und man weiß daraus die ganze mündliche Lehre, ohne daß es nötig wäre, zwischen beiden noch ein drittes Werk zu lesen." Er nannte es also nur aus dem angegebenen Grunde „das zweite nach der Tora", aber das Wesen des Werkes ist im Worte חבור ausgedrückt. Der Name „Mischne Tora" findet sich tatsächlich kein zweitesmal bei Maimuni. Auch sein Sohn spricht, wenn mich mein Gedächtnis nicht täuscht, ausschließlich vom „Chibbur". So sagt er z. B. einmal: er beschäftige sich mit der Ausarbeitung

1) Z. B. Geruschin II, 7: שכל מקום שנאמר בחבור זה בגט שהוא בטל הוא בטל מן התורה Siehe noch ebenda X, 1, 23; Schechita I, 4; X, 9.

einer Erläuterung der Prinzipien des Chibbur[1]). Wie Maimuni selbst[2]), so nennt auch Nachmani[3]) den Kodex Maimunis den „großen Chibbur". In unserer Sprache heißt dies ein „vollständiger Chibbur". Ein Zeitgenosse Maimunis, Isak ben Abba Mari in Marseille, zitiert Maimunis Werk unter den Namen eines „neuen Chibbur"[4]). In dem großen Streit, der nach Maimunis Tod um den Moreh und das Sepher Madda entbrannt ist, spricht wohl Juda ibn Alfachar von „Mischne Tora", das ihm in seine poetische Reimerei besser paßt, aber Ahron bar Meschullam einfacher nur von Chibbur[5]). Die Frage ist nun: was bedeutet חבור? Ich antworte, um das Resultat vorwegzunehmen, חבור ist das, was die Scholastik Summa nannte.

Unter Summa verstand man eine systematische Zusammenfassung der religiösen Doktrin im Gegensatz zu Commentatio. „Der höhere Unterricht hatte im Mittelalter zwei Formen: commentatio und summa," sagt Paulsen[6]). Dieselben Worte finden wir bei Maimuni. In einem Schreiben an den Richter von Alexandria, Pinchas ben Meschullam, sagt Maimuni wörtlich: „Wisse, mein Herr und Freund, wer ein Buch verfaßt, sei es in betreff der Tora oder der anderen Wissenschaften, sei der Verfasser einer

---

1) ברכת אברהם 15 oben: וכבר פרשתי זה וכיוצא בו בכלל הענינים שפרשתי אותם בספר הבאור לעקרי החבור שאני מתעסק בחבורו.

2) פאר הדור Nr. 12: בחבורנו הגדול המיוחד על דיני תורתנו בהלכות תשובה. Vgl. ebenda Nr. 15: ולאחר זמן שישבנו ועיינו היטב בכל הלכה והלכה מחבורנו הגדול נראה לנו פירוש המשנה וכו'.

3) Ende der Einleitung zu ספר המצוות.

4) Ittur Buchstabe ק' ed. Venedig 1608, fol. 108, col. b בדיני קדושין חלק ראשון heißt es: ובחבור חדש נר' לי קדש בחבשיל או בירק שאינו מתקיים אינה מקודשת כלל וכו' Zu dieser in Ischut IV, 19 sich findenden eigenen Ansicht Maimunis bemerkt Isak b. Abba Mari: ודבר של טעם זה וראוי לסמוך עליו וטעם חצוני הוא וכו'. Da Maimuni sein Werk im Jahre 1176 niederzuschreiben begonnen (Einleitung) und im Jahre 1180 vollendet hat (Münz, Rabbi Moses ben Maimon I, 104), ist aus dem in Rede stehenden, bisher nicht bemerkten Zitat zu schließen, daß der Ittur nach 1180 verfaßt wurde, nicht zwischen 1173—1190, wie Neubauer (Monatsschrift 1871, p. 173) vermutet hat (vgl. Groß, Gallia Judaica 372).

5) אגרות קנאות 2 d, 11 d ob.

6) Das deutsche Bildungswesen in seiner gesch. Entwickelung, Leipzig 1906, S. 15 (Aus Natur und Geisteswelt Nr. 100).

der alten Heiden, welche die Besitzer der Wissenschaft waren, sei er ein Arzt, befolgt er eine der zwei Methoden: die Methode der Summa oder die Methode der Commentatio. Die Summa erwähnt nur die sicheren Thesen, ohne Einwurf und Rechtfertigung und ohne jeden Beweis, wie es R. Jehuda der Heilige in seiner „Mischna"-Summa getan hat. Die Commentatio erwähnt die sicheren Thesen, aber auch andere Meinungen, welche ihnen widersprechen, bei jeder These die Schwierigkeiten und ihre Lösung, den Beweis, daß dies wahr und jenes falsch, dies einleuchtend und jenes nicht einleuchtend ist. Dies ist das Verfahren des Talmuds, denn der Talmud ist ein Kommentar zur Mischna. Ich aber habe keine Commentatio verfaßt, sondern eine Summa nach Art der Mischna. Sollte jemand, der die Sache nicht versteht, einwenden: in der Mischna sind die Namen der Gelehrten genannt, und glauben, dies sei der Beweis, daß nämlich der eine diese und der andere jene Meinung gehabt hat, so sage ich: dies ist kein Beweis, denn ein Beweis wäre nur, wenn die Gründe der betreffenden Autoritäten angegeben wären"[1]). Während hier der Gegensatz zwischen den beiden Methoden scharf gezeichnet ist, betont eine der eben angeführten voraufgehende Stelle, die ausnehmend charakteristische Seite des neuen Werkes mit den folgenden Worten: „Gaonen und andere Großen haben bereits vor mir systematische Zusammenfassungen (Summen) und halachische Dezisionen in hebräischer und arabischer Sprache verfaßt über gewisse Materien, aber die halachischen Normen des ganzen Talmuds und sämtliche Normen der Tora hat seit R. Juda dem Heiligen kein Mensch vor mir zusammen-

---

1) קובץ תשובות הרמב"ם I, 25 b: מי שכתב ספר בין בדברי תורה בין בדברי שאר החכמות ... אחד משני דרכים הוא אוחז, או דרך חבור או דרך פירוש ודרך החבור ... כמו שעשה רבינו הקדוש בחבור המשנה ... ואני לא עשיתי פירוש אלא חבור דרך המשנה. Ziemlich hat im ersten Bande dieses Werkes S. 260 diese Stelle bereits angeführt, aber den Terminus חבור unrichtig mit Kodex identifiziert, was doch nicht auf alle Wissenschaften paßt. Schon in der Einleitung zum Mischnakommentar sagt M.: וחברו הגאונים פרושים רבים ... וחברו כמו כך חבורים בהלכות פסוקות so nach Pockok,) מהם בלשון ערב ומהם בלשון הקדוש כגון הלכות גדולות והלכות קטועות (nicht קטנות והלכות פסוקות והלכות רב אחא משבחה וזולתם. והלכות אשר עשה הרב הגדול רבינו יצחק ז"ל הספיק בעד כל החבורים ההם מפני שהם כוללות לכל תועלת הספקים והדינים שצריך אליהם בזמננו זה.

gestellt. Weil mein Werk alles zusammenfaßt, soll es eine Entweihung des göttlichen Namens verursachen? Dies wäre ganz sonderbar!"[1]) Als Vorbild schwebte Maimuni demnach die Mischna vor, was er übrigens schon in der Einleitung zum Mischne Tora ausdrücklich sagt. Die instruktive Äußerung lautet wörtlich: „Von den Zeiten Moses bis R. Juda dem Heiligen ist keine Summa verfaßt worden, welche man als Inbegriff der mündlichen Lehre öffentlich gelehrt hätte ... R. Juda sammelte alle Traditionen, alle Rechtssprüche, alle Erklärungen und Erläuterungen, welche man von Moses gehört hatte und welche die Gerichtshöfe sämtlicher Generationen in betreff der Tora gelehrt hatten, und hat aus all diesem das Buch der Mischna verfaßt und lehrte sie die Gelehrten öffentlich, und sie wurde ganz Israel bekannt, und alle schrieben sie für sich ab. ..... Er verfaßte eine Summa, die in aller Hände sei, damit man sie rasch erlerne und nicht vergesse, und R. Juda und sein Gerichtshof lehrten ihr ganzes Leben hindurch die Mischna öffentlich"[2]). Noch eine vierte Äußerung Maimunis ist für Ziel und Beschaffenheit des Mischne Tora sehr instruktiv. Sie befindet sich in einem Schreiben Maimunis an seinen Schüler Josef ben Jehuda und lautet wie folgt[3]): „Was deine Niederlassung in Bagdad anbelangt, erlaube ich dir dort eine Schule zu gründen, dort Vorträge zu halten und gesetzliche Entscheidungen zu treffen, stets in Übereinstimmung mit meiner Summa (חבור) ..... Beschäftige dich mit der Tora nach der wahren Methode.

1) A. a. O.: כבר קדמוני גאונים וגדולים שחברו חבורים ופסקי הלכות בלשון עברי ובלשון ערב בענינים ידועים אבל לפסוק הלכות בכל התלמוד ובכל דיני תורה לא קדמני אדם אחר רבינו הקדוש וסיעתו הקדושים וכו׳. Ed. Venedig 30 a liest ופסקי הלכות (nicht ופסקו), was rithtiger ist, denn חבורים und פסקי הלכות bezeichnen zwei Arten von jüdisch-gesetzlichen Büchern. Zu letzteren gehören die in der vorigen Anmerkung erwähnten Werke, zu ersteren z. B. Saadias חבור התורב (Ginzberg, Geonica I, 174, n. 2), Haja Gaons ס׳ המקח והממכר, welches Isak Albargeloni 1078 aus dem Arabischen übersetzt hat, und viele andere, welche zum Teil untergegangen sind.

2) Siehe die Stelle oben p. II (332), n. 1.

3) Arabisches Original bei Munk, Notice sur Joseph Ben-Jehudah, Paris 1842 (SA aus Journal Asiatique 1842), S. 23, Übersetzung S. 28. Hebräisch: אגרות ותשובות הרמב״ם, Venedig 1564, S. 27 b: קובץ III, 30 b; ברכת אברהם S. 9 des unpaginierten Teiles; פאר הדור Nr. 142. Die ungünstige Äußerung Maimunis über den Exilarchen und andere scharfe Bemerkungen sind vom hebräischen Übersetzer unterdrückt worden. M. nennt sein Werk auch im Arabischen mit dem hebräischen חבור.

Beschäftige dich bloß mit den Halachoth des R. Isak Alfasi und vergleiche sie mit meiner Summa (חבור). Wenn ihr eine Abweichung zwischen beiden findet, so wisset, daß die Prüfung des Talmuds hierzu geführt hat, und versuchet, die betreffenden Stellen zu finden. Wenn du die Zeit verbringen wirst mit den Kommentaren und den Verhandlungen der Gemara, so sind das Dinge, aus denen nur Zeitverlust und wenig Nutzen sich ergeben"[1]). In einer Antwort auf eine Ausstellung gegen eine Formulierung im Mischne Tora äußert sich Maimuni: „Unsere Absicht in dieser Summa ging dahin.: die Gesetze dem Verstande näher zu bringen oder einleuchtender zu machen"[2]). In der Einleitung des schon angeführten Schreibens an Josef ben Jehuda nennt Maimuni sein Werk ein „Gesetzbuch", denn er sagt: „Ich habe diesen חבור nicht verfaßt, um dadurch zu Ansehen zu gelangen . . . . . Ich habe ihn anfangs lediglich für mich verfaßt, damit ich vorkommenden Falles des Forschens und Suchens enthoben sei; in meinem Alter sah ich die Nation ohne Gesetzbuch, in welchem ausschließlich wahre Resultate ohne Kontroverse und Fehler enthalten seien, da verfaßte ich mein Werk Gott zu Ehren"[3]).

Wir stellen also auf Grund seiner eigenen Äußerungen fest, daß Maimuni ein Lehrsystem des Judentums aufstellen wollte, in welchem nicht nur das talmudische Gesetz, sondern auch sämtliche Lehren der Bibel[4]) nach Materien geordnet, enthalten sein sollen.

---

1) Die hebräische Übersetzung schwächt den Sinn etwas ab und lautet: וחודה עם התחמדה והשקידה על עיון החבור ולא תחעסק כי אם בהלכות הרב ותעיידכו עם החבור וכשתמצא מחלוקת בדבר תדש כי עיון התלמוד יודה אתכם זה ותשתכלו ותעיינו במקומו ותמצאו האמת ולא תכלה ותאבד זמנך בפירוש ובמשא ומתן של גמרא ואותם הדברים שכבר הנחתי מהם אבוד הזמן ומעט התועלת.

2) קובץ תשובות הרמב"ם Nr. 249 (p. 50 a); לקדב הדינים לשכל או לענין היותר קרוב (In der Einleitung zu ס' המצות sagt er, er werde im חבור voranstellen: מה שיחייב העיון שהוא היותר ראיו והיותר נקל ללמד). Diese Äußerung M.s bestätigt den von Schwarz (Der Mischneh Thorah, Wien 1905, S. 139) aufgestellten Grundsatz, das M. die hyperbolischen Sentenzen ihrer Gewandung entkleidet.

3) קובץ III, 30 a (אגרות 24 b); פאר הדור Nr. 142: . . . . אני לא חברתי זה החבור כי לא טרחתי בו ראשונה אלא לעצמי ולנפשי שאנוח מן החקירה ומן המשא ומתן ומלבקש מה שאצטרך אליו ולעתו הזקנה . . . . והאיתיו האומה בלא ספר מחוקק שלא יהיה בו כבר עיון אמתי בלי מחלקת ולא שבושים.

4) Siehe oben Seite XI (341), n. 1: לפסוק הלכות בכל התלמוד ובכל דיני תורה.

Er unternahm dieses Werk aus dem Grunde, weil man sich in den vielen Werken nicht mehr auskannte, und zu dem Zwecke, damit jeder über jede Frage aus seinem Werke sich Aufklärung holen könne[1]). Wie jeder alte Kodifikator, so verfolgte auch Maimuni den Zweck, jeden anderen Kodex überflüssig zu machen. Dies ist bei Maimuni um so mehr der Fall, als er nicht einen Teil, sondern das ganze jüdische Gesetz und die gesamte jüdische Lehre zusammengefaßt hat[2]). Er sagt dies ausdrücklich mit den folgenden Worten: „In künftigen Zeiten, wenn die Eifersucht und die Herrschsucht aufhören werden, wird sich ganz Israel ausschließlich nach meinem Werke richten und jedes andere entfernen"[3]). Tatsächlich ist Maimunis Werk alsbald auch zu den babylonischen Schulhäuptern gelangt, und die meisten Gerichtshöfe haben ihre Entscheidungen aus ihm geschöpft[4]). Daß der Mischne Tora gleich nach seinem Erscheinen auch in Frankreich bekannt wurde, geht schon aus dem oben Seite XI (339), Anm. 4 erwähnten Zitat bei Isak ben Abba Mari hervor und ist auch sonst bezeugt.

Daß ein derartiges Werk ein Zeitbedürfnis war, kann man aus einer merkwürdigen Anfrage ersehen, welche an Josef Ibn Migasch etwa 50 Jahre vor dem Erscheinen des maimunischen Werkes gerichtet wurde. Es heißt da: „Was sagt unser Herr zu einem Manne, der nie bei einem Lehrer Halacha gelesen hat, die Methode der Halacha nicht kennt, weder ihre Erklärung noch ihre Lesung, er hat bloß viele Gutachten der Gaonen gesehen und Gesetzbücher. Es ist unserem Herrn nicht unbekannt, daß die geonäischen Responsen nicht in gleichem Zustande sind, besonders die älteren, welche durch die Abschreiber Schaden genommen haben. Überdies sind manche Responsen nicht ihren Autoren zugeschrieben; auch haben viele Gaonen ihre Entscheidungen zurückgenommen oder sie

---

1) Siehe oben p. II (332), n. 1; p. XI (341), n. 1.

2) Dies meint Maimuni mit חבורנו הגדול (oben IX (339), n. 2 und 3), mit כוללות (ob. X (340), n. 1). Vgl. noch Briefe 71 b: וכן בתחלת החבור הגדול אשר חברנו בכל המצות.

3) Briefe ed. Venedig 25 a (Birkath Abraham, זכרונות Nr. 2): ינהגו כל בני ישראל אחריו לבדו וירחיקו זולתו.

4) Ebenda 63 a: וחבורנו זה כבר הגיע לאלה האדונים בבבל ושמענו שבהם פוסקים רובי הישובות.

sind von anderen widerlegt worden. Darf nun ein Mann, dessen Hauptkenntnisse auf diese Responsen beschränkt sind und der nicht weiß, welches richtig und welches unrichtig ist, Entscheidungen treffen . . . . . Wer die Wurzel der Rechtssatzung nicht versteht und nicht weiß, aus welcher Talmudstelle sie fließt, darf ein solcher Mann Entscheidungen treffen und darf man sich auf ihn verlassen, ganz besonders, da er auch kein Gottesfürchtiger ist . . . . man bezeugte auch, daß er bei vorgelegten Fragen seine Entscheidung fälschlich einem Gaon zuschreibt . . . . .“ Josef Ibn Migasch gibt die folgende Antwort:

„Diesem Manne darf man eher erlauben Entscheidungen zu treffen, als vielen anderen, die sich hierzu berufen fühlen in unserer Zeit. Den meisten fehlt die Fähigkeit, die Halachot zu verstehen und sie nach der Ansicht der Gaonen zu fixieren. Diejenigen, welche auf Grund des Eindringens in die Halachot [des RJF und anderen] und des Talmuds Entscheidungen treffen, sollten hiervon abgehalten werden. Denn es gibt in unserer Zeit keinen, der hierzu fähig wäre, und keinen, der in der Kenntnis des Talmuds einen solchen Grad erreicht hätte, daß er auf Grund seiner Forschung in ihm entscheiden könnte, wenn er nicht die Gaonen zu Rate zieht. Wer aber aus den Responsen der Gaonen entscheidet und sich auf sie verläßt, obgleich er den Talmud nicht versteht, ist viel würdiger und lobenswerter, als derjenige, der den Talmud zu kennen meint und sich auf sich selbst verläßt. Denn wer sich auf die Gaonen stützt, irrt nicht, da er einem öffentlich anerkannten Gerichtshof folgt; wer aber auf Grund seiner Forschung in der Halacha entscheidet . . . . irrt vielleicht. Es gibt in unserer Zeit keinen, der in der Kenntnis des Talmuds eine solche Stufe erreicht hätte, daß er aus ihm seine Entscheidungen entnehmen könnte. Es kamen schon [solch irrige] Entscheidungen in meine Hände . . . . . Ich sage: würdiger und lobenswerter ist derjenige, der auf die Responsen und Dezisionen der Gaonen, welche normierte Halachas und kurze klare Ansichten enthalten, sich stützt, als diejenigen, welche aus dem Talmud entscheiden zu können vermeinen“[1].

1) Responsen des Josef Ibn Migasch Nr. 114. Dieses in mehrfacher Beziehung wichtige Responsum ist bis jetzt unbeachtet geblieben.

Die Zeiten hatten sich geändert. Was hier von Ibn Migasch so außerordentlich gelobt wird, wurde 300 Jahre früher von Paltoi Gaon geradezu verdammt[1]). Zumindest seit Alfasi, dessen hervorragendster Schüler Ibn Migasch, der Lehrer von Maimunis Vater war, bewegte sich das ganze Talmudstudium in Spanien in der Richtung nach der Kodifikation. Die meisten kodifikatorischen Werke aller Zeiten haben tatsächlich Spanier zu Autoren. Ibn Migasch verfaßte ebenfalls Halachoth, welche Maimuni benützt hat. Maimuni fixierte sogar die Halachoth des ganzen Jeruschalmi, worin er meines Wissens weder einen Vorgänger noch einen Nachfolger hat, bevor er an die Kodifizierung des ganzen jüdischen Gesetzes (nebst der gesamten jüdischen Lehre) herantrat[2]). Er hat sich zeitlebens als Spanier (ספרדי) gefühlt und hat auch in seinem Talmudstudium die spanische Richtung befolgt. Nordafrika, woher Alfasi stammte, stand mit Spanien durch Handel und Kultur in engsten Beziehungen, weshalb sich auch Maimuni bei seiner Auswanderung erst nach Fez wandte. Alfasi ist also auch seinem Ursprunge nach ein halber Spanier.

Im Gegensatz zu den Juden der christlichen Länder hatten die Juden der islamischen Länder eigene Gerichtsbarkeit, weshalb ihre Richter, wie Maimuni selbst an einer Stelle betont, im talmudischen Zivilrecht vollkommen bewandert waren, was bei den Talmudisten des christlichen Europa nicht der Fall war. Maimuni selbst war Sprößling einer Richterfamilie. Seine Vorfahren waren: der Richter Maimon, der Chacham Josef, der Richter Isak, der Richter Josef, der Richter Obadja, Salomo, der Richter Obadja[3]). Die kodifikatorische Geistesrichtung Maimunis ist demnach auch psychologisch, wenn man will: atavistisch zu begreifen. Der

1) Schaare Zedek 110; Eschkol II, 50. Vgl. Schor Einleitung zu Sefer Haittim XXI, n. 12 und Ginzberg, Geonica I. 118 f.

2) Mischnakommentar Tamid V Anf.: וכבר אמרנו זה בהלכות ירושלמי. Jakob Ibn Achsai sagt im Vorwort zu seiner Übersetzung der dritten Ordnung (נשים): Maimuni habe zum ganzen Jeruschalmi Halachoth verfaßt. Diese Tatsache widerspricht der These M. Guttmanns, daß Maimuni im Mischnakommentar bei seinen Fixierungen der Halacha den Jeruschalmi noch nicht berücksichtigt hatte.

3) Weiss, Beth Talmud I, 161. Ebenda auch eine andere Ahnenreihe.

Stammbaum Maimunis wurde schon von seinen Zeitgenossen auf den Verfasser der Mischna zurückgeführt, alle seine Vorfahren waren in ununterbrochener Abfolge Richter und Rabbiner gewesen[1]). Ob nun dieser Stammbaum die Probe besteht oder nicht, so bildet er doch ein psychologisches Moment, warum Maimuni den Verfasser der Mischna sich zum Muster genommen und ihn als seinen einzigen Vorgänger preist.

Zur Zeit Maimunis gab es schon eine unübersehbare halachische Literatur von Kompendien, Kommentaren, Responsen, systematischen Darstellungen einzelner Materien. Die Literatur wuchs seit der Mitte des 8. Jahrhunderts ständig; selbstverständlich differierten die Meinungen auch bezüglich der zu befolgenden Praxis. Solange die babylonischen Hochschulen als höchste Instanz galten, konnten sie gegebenenfalls angerufen werden[2]). Nachdem dieses Zentrum geschwunden war, fehlte ein Normativum für das Gesetz. Ein solches schuf rechtzeitig Isak Alfasi, ein jüngerer Zeitgenosse des letzten Gaons, das an die Stelle des Talmuds trat. In Nordafrika und Spanien war der Talmud durch dieses Werk tatsächlich verdrängt, ja sogar die geonäische Literatur in den Hintergrund getreten. Maimuni sagt nämlich: die Halachoth Alfasis bieten Ersatz für alle Werke der Gaonen[3]). In der Verdrängung des Talmuds hatte also Maimuni Vorgänger; lediglich in Babylonien hielt sich der Talmud als alleiniges Lehr- und Gesetzbuch. Maimuni hat mit seinem Werke tatsächlich nicht nur den Talmud, sondern die gesamte jüdische Literatur seiner Zeit über-

1) Brief des Ahron ben Meschullam an Meir Abulafia: שמיעתי כתב ספר יחוסו כלם חכמים וידועים עובדי אלהים רב בן רב דיין בן דיין . . . . עד רבנו הקדוש (אגרות קנאות 12 a).

2) Jakob bar Nissim von Kairuan stellt die Frage: Wenn zwei geonäische Responsen einander widersprechen und jede der prozessierenden Parteien (oder die Richter) sich an das eine Responsum klammert, wie es da zu halten sei? Die Antwort lautet: Man überläßt die Entscheidung dem höchsten Gerichtshof der Zeit (den Gaonen). Responsen der Gaonen ed. Harkavy Nr. 347. Man sieht also, daß Maimuni nicht ohne Grund von „Herrschsucht" (בקשת השררה) der babyl. Hochschule spricht. — Ebenda Nr. 454 (hebr. p. 322) werden Saadia Irrtümer in seinem ס' הפקדון nachgewiesen und der Gaon stimmt zu.

3) הלכות הרב הספיקו בעד כל החבדים ההם (oben X (340), n. 1).

flüssig machen wollen. Diese großartige Konzeption drückt er kurz und bündig in der Einleitung seines Kodex mit den Worten aus: „Ich nenne diese Summa (חבור) das zweite nach der Tora (משנה תורה), denn man liest die Tora, dann liest man dieses Werk und man kennt die ganze mündliche Lehre und man braucht zwischen beiden kein anderes Buch zu lesen“[1]). Deutlicher hätte er sich nicht mehr ausdrücken können. Er betrachtete sein Werk nicht nur als ein Lehr- und Gesetzbuch unter anderen, sondern als das Lehr- und Gesetzbuch des Judentums, mit einem der mittelalterlichen Scholastik entlehnten Wort: als die Summa der jüdischen Religion. Von diesem Gesichtswinkel ist es verständlich, daß Maimuni auch die in der Praxis nicht mehr geltenden Gesetze, sowie er auch die Theologie und Sittenlehre des Judentums, ja sogar die Geschichte der mündlichen Lehre (in der Einleitung) in sein Werk vollständig aufgenommen hat. Das ganze jüdische Schrifttum soll in einem Buche vereinigt sein. Die Überzeugung von der Notwendigkeit eines solchen Buches fand Maimuni in der unübersehbaren Masse der untereinander differierenden Schriften, die zu studieren Zeitverlust sei. Das Werk Alfasis hat er neben dessen Vorzüglichkeit auch aus persönlichen Gründen — Alfasi war der Lehrer des Lehrers seines Vaters — sehr hochgeschätzt und keine Kritik darüber laut werden lassen. Doch kann man aus den Vorzügen, die er seinem eigenen Werke zuschreibt, seine Kritik des Alfasischen Kompendiums heraushören. Das Werk Alfasis ist in der abgestorbenen Sprache des Talmuds verfaßt und bedarf ebenso eines Kommentars wie der Talmud selbst. Es enthält nur die noch gültigen Gesetze. Seine Systematik ist eine mangelhafte, da sein Kompendium nicht streng nach Materien, sondern in der Reihenfolge der talmudischen Traktate geordnet ist. Es ist weder als Lehr- noch als Gesetzbuch für Anfänger geeignet, aber auch für Fachmänner nicht ganz vollkommen. In all diesen Punkten war Maimunis Werk eine Neuerung, die in der Geschichte der Halacha ohnegleichen dasteht.

1) Siehe oben S. VIII (338).

Eine Neuerung war schon das untergegangene Werk Jehudai Gaons, das die Halachas des Talmuds kurz formulierte, und wurde als solches von den Gaonen kritisiert, gleichwie das Kompendium Simon Kijjaras[1]). Doch hat sich die Methode, welche letzteres befolgt, im Laufe der Jahrhunderte durchgesetzt, so daß 250 Jahre später über das Kompendium Alfasis schon nur lobende Stimmen sich vernehmen ließen. Ganz anders verhielt es sich mit dem Mischne Tora. Ein solches Werk hat es bezüglich der Anlage und Konsequenz früher nicht gegeben, auch die Mischna ist trotz Maimuni nicht als ein ganz gleicher Vorgänger zu betrachten. Ob man übrigens in vortannaitischer Zeit die Loslösung der Halacha von der Schrift nicht als Neuerung empfunden und bekämpft hat, wissen wir nicht. Tatsache ist, daß noch um 150 R. Jehuda und R. Meir darüber kontroversieren: was ist Mischna? Meir behauptet: Halachoth, Jehuda: Midrasch[2]). Doch dies nur beiläufig. Es ist historisch begreiflich, daß ein in der Anlage so radikales Werk, wie der Mischne Thora, Widerspruch hervorrief[3]). Es war etwas ganz Neues: statt der Autoritäten des Talmuds erschien ein einzelner, Maimuni nämlich, der obendrein eine grundverschiedene Sprache redete, nicht so sehr äußerlich als vielmehr innerlich, nämlich in der Formulierung der Gesetze. Bei voller Respektierung des Gesetzes dem Inhalte nach hat Maimuni die Form, die ja durch die Jahrhunderte ebenfalls als geheiligt erschien, von Grund auf zertrümmert, wofür es bis dahin kein Beispiel gegeben hatte. Die Reihenfolge der Materien war eine andere geworden; ganz besonders die Anordnung der Paragraphen innerhalb des Gesetzesstoffes. Der Redaktor der Mischna, das Vorbild Maimunis, der sein Mischnawerk aus 13 Halachasammlungen anfertigte, hat, wie eine Vergleichung der Mischna mit der Tosefta und den in beiden Talmuden angeführten Baraithas zeigt, den Wortlaut der Halachas und ganz gewiß auch die Anordnung der Materien möglichst geschont. Ebenso verhält es sich auch mit den nachtalmudischen Kom-

1) Vgl. Ginzberg, Geonica I, 117 ff.

2) Kidduschin 49 a.

3) Ich verweise der Kürze halber auf Ziemlichs Arbeit in dem I. Bande dieses Werkes S. 254 ff. Ich stimme Luzzatto bei.

pendien. Und dies war schon darum am Platze, weil die Kenntnis des Halachastoffes eine lebendige, zur Zeit der Tannaiten gleichsam in Menschenhirne eingegrabene war, somit eine totale Umänderung des Halachastoffes nicht angezeigt erschien. Dies hat Maimuni, dem es an geschichtlichem Sinn mangelte, nicht beachtet, als er an die Stelle der alten Autoritäten ein unpersönliches Gesetzbuch setzte, das Konkrete durch ein Abstraktum ersetzte. Dieses Novum war es, was die Zeitgenossen Maimunis so fremdartig anmutete. Alle anderen Kompendien und Kodizes waren dem Wesen nach mehr oder minder der Talmud selbst, den man in ihnen reden hörte, der Kodex Maimunis stellte ein eigenes Gebilde dar, das mit dem Talmud lediglich in betreff des verarbeiteten Stoffes Gemeinschaft hielt.

Der einzige, der in der Folgezeit Maimunis Verfahren befolgte, war Josef Karo. Nachdem er die ganze Halachaliteratur in seinem Beth Josef genannten Kommentar zu Jakob ben Aschers vierteiligem Tur verarbeitet hatte, zog er daraus die Summe in seinem Schulchan Aruch, in welchem er allerdings lediglich die noch geltenden Gesetze kodifiziert. Er gibt keine Quellen an und bedient sich der Sprache Maimunis. Es ist nun bemerkenswert, daß gegen diese „Summa des jüdischen Religionsgesetzes" sich dieselbe Opposition erhob wie gegen den Mischne Tora Maimunis. Man konnte dem Schulchan Aruch zwar nicht vorwerfen, daß er den Talmud verdrängen wolle, auch nicht, daß er die Quellen verschweige, da der Schulchan Aruch einerseits bloß die praktischen Halachas bot, anderseits — und dies ist die Hauptsache — Josef Karo im Beth Josef die Quellen bereits angegeben hatte. Er hatte das, was Maimuni nachträglich leisten wollte, den Quellennachweis nämlich, schon von vornherein getan. Es wurde indes gegen den Schulchan Aruch wie gegen den Mischne Tora die Einwendung erhoben, daß er keine Begründungen gebe und daher ganz unverständlich sei. Kein geringerer als Mordechai Jafe behaupiete dies, der sich, um dem Übel abzuhelfen, zur Abfassung eines eigenen, die gerügten Mängel abstellenden Werkes (Lebusch) veranlaßt fühlte. Meir Lublin perhorreszierte aber sowohl den Schulchan Aruch als auch

das Werk Jafes, da beide nur irreführen und nicht selten falsch entscheiden[1]). Der Schulchan Aruch stellt ein Kompromiß zwischen der traditionellen und der maimunischen Halachabearbeitung dar, und wegen der letzteren Seite sind von rabbinischen Autoritäten gegen ihn genau dieselben Einwendungen erhoben worden wie gegen den Mischne Tora. Alles wiederholt sich in der Geschichte. Wie der Mischne Tora so hat sich auch der Schulchan Aruch durchgesetzt und auch genau so seine Kommentare erhalten: beide Werke haben im diametralen Gegensatz zu ihrem ausgesteckten Hauptziele statt der Verminderung des Halachamaterials dessen Vermehrung bewirkt. Während aber der Mischne Tora die systematischen Einzeldarstellungen von Saadia und anderen Autoritäten[2]) bis zum völligen Untergange verdrängt hat, hat der Schulchan Aruch in der halachischen Literatur keine ähnliche Verwüstungen angerichtet.

Jedes halachische Werk, welches die gesamte Tradition verarbeitete, hatte den Zweck, alle anderen, den Talmud selbst nicht ausgenommen, überflüssig zu machen — es gelang aber keinem einzigen. Halachoth Gedoloth, RJF, Halachoth des R. Ascher u. a. wurden im Laufe der Zeit abgelöst. Neben dem Talmud ist es lediglich der Mischne Tora, der seine exzeptionelle Stellung behauptet, weil er tatsächlich ein eigenes System bietet, während die anderen mehr oder minder dem Talmud selbst gleichen. Was vom Mischne Tora gilt, gilt auch von seinem Sprößling, dem Schulchan Aruch, in welchem die beiden Richtungen, die talmudische und maimunistische, der Halachabearbeitung verschmolzen sind. Während Jo-

1) RGA Nr. 135: אין מדרכי להעמיד שום יסוד ובנין של פסק דין על ספרים כאלו [הש"ע והלבושים], שהם כראשי פרקים ואינם מובנים, ורבים נכשלים בדבריהם, להחזיר את האיסור או לזכות את החייב או בהפך בעוה"ר. Ende Nr. 11: שכמה פעמים לא יצדק חבורם. Siehe weiteres bei Dembitzer כלילת יופי, Einleitung p. ד — ו"ב; אוצר ישראל V, 176 a.

2) Die Werke עטור, שערי שמחה, ס' העתים, welche systematische Darstellungen der Halacha sein wollen, können sich mit dem M. T. nicht messen und sind durch ihn tatsächlich ebenso verdrängt worden, wie die Talmud-Kommentare des R. Gerschon, R. Chananel u. a. durch Raschi. Das Bessere ist der Feind des Guten.

sef Karo Einteilung und Anordnung Jakob ben Ascher entlehnt, entnimmt er Sprache und Formulierung Maimuni: er schreibt hebräisch, teilt alles in Paragraphen, gibt keine Quellen an und erwähnt keine Autoren. Die Halacha erscheint im Schulchan Aruch ebenso wie im Mische Tora innerlich verarbeitet und in selbständiger (von Talmud unabhängiger) Form.

III.

Aus der Äußerung Maimunis über die zwei Methoden, welche ein Autor sowohl bei der Abfassung eines religiösen wie eines profanen Werkes befolgen kann[1]), geht deutlich hervor, daß er in seiner systematischen Bearbeitung der jüdischen Lehre von der allgemeinen wissenschaftlichen Anschauung seiner Zeit beeinflußt war. Wie weit dies der Fall ist, entzieht sich meiner Kenntnis und könnte nur von einem Kenner der Geschichte der Wissenschaft der Araber festgestellt werden. Bloß in der dogmatischen Anschauung Maimunis von der Halacha, in dem wichtigsten Punkte also, glaube ich auf mohammedanische Einwirkung hinweisen zu können.

Maimuni hat seinen dogmatischen Standpunkt in der Halacha mit folgenden Worten präzisiert: „Alles, was im babylonischen Talmud enthalten ist, ist bindend für ganz Israel und man zwingt jede Stadt und jedes Land alle Bräuche, welche die Weisen des Talmuds übten, sowie ihre Verordnungen und Institutionen zu befolgen, weil über alle Dinge, welche der babylonische Talmud enthält, ganz Israel übereingestimmt hat und jene Weisen ..... sind alle Weisen Israels oder deren Majorität“[2]). An derselben Stelle, nach Aufzählung der 613 biblischen Gebote, bemerkt Maimuni: „Es gibt andere Gebote, welche

1) Siehe oben X (340). n. 1.

2) Einleitung zu M. T.: אבל כל הדברים שבתלמוד הבבלי חייבין כל ישראל ללכת בהם ... הואיל וכל אותן הדברים שבתלמוד בבלי הסכימו עליהם כל ישראל. — Nachdem Maimuni Rabina und Rab Aschi erwähnt hatte, fährt er fort: ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל ... וכל ב"ד שעמד אחר התלמוד בכל מדינה ומדינה ... ולא פשטו מעשיו בכל ישראל ... לפיכך אין כופין אנשי המדינה זו לנהוג כמנהג מדינה אחרת ... וכן אם למד אחד מן הגאונים שדרך המשפט כך הוא ונתבאר לב"ד אחר שאין דרך המשפט הכתוב בתלמוד אין שומעין לראשון אלא למי שהדיעת נוטה לדבריו בין ראשון בין אחרון. — Schemita X, 6: שהקבלה והמעשה עמודים גדולים בהוראה ובהן ראוי להתלות.

nach der Offenbarung (מתן תורה) entstanden und von den Propheten und Weisen festgesetzt wurden und in ganz Israel sich verbreiteten, wie die Lesung der Esterrolle, die Chanukalichter usw.[1]). Der Talmud stellt bekanntlich den Grundsatz auf, daß ein Tier, das terefa ist, nicht leben kann und zählt 18 terefoth auf. Maimuni hat nun vom Standpunkte der medizinischen Wissenschaft doppelte Bedenken: es gibt einerseits unter den terefoth solche, welche das damit behaftete Tier nicht unbedingt zum Tode führen, anderseits wieder andere, vom Talmud nicht erwähnte Gebrechen, welche das betreffende Tier unbedingt töten. Doch bemerkt er: es sei verboten zu den terefoth, welche die Weisen der alten Generationen aufzählten und über welche jene Gerichtshöfe übereinstimmten, etwas hinzuzufügen oder von ihnen etwas wegzunehmen[2]). Die Verbindlichkeit der Anordnungen des hohen Gerichtshofes in Jerusalem findet Maimuni wohl in der Tora begründet[3]), doch habe dieser aus 71 Mitgliedern bestehende Gerichtshof lange vor Abfassung des Talmuds zu existieren aufgehört[4]). Die allgemeine Autorität des babylonischen Talmuds hat Maimuni ausschließlich mit der Annahme desselben durch Gesamtisrael begründet[5]).

---

1) ופשטו בכל ישראל. — Scherira sagt in seinem Briefe (ed. Neubauer p. 16) von der Mischna: דמשעת תקונה פשטה בכל ישראל. Ferner (p. 12): ופשטין אלין הלכתא בכל ישראל . . . אבל סמכא דישראל על אלין ההלכתא הוה וקבלינהו ישראל כד חזין באמונה ולית דאפלג בהן.

2) Schechita X, 12, 13: ואין להוסיף על טריפות אלו כלל שכל שאירע לבהמה או לחיה או לעוף חוץ מאלו שמנו חכמי דורות הראשונים והסכימו עליהן בבתי דיני ישראל אפשר שתחיה ואפילו נודע לנו מדרך רפואה שאין סופה לחיות. וכן אלו שמנו ואמרו שהן טרפה אע"פ שנראה בדרכי הרפואה שביד.נו שמקצתן אין ממיתין ואפשר שתחיה מהן ואין לך אלא מה שמנו חכמים שנאמר על פי התורה אשר יורוך. Man vergleiche hiemit Chullin 54a, um den Unterschied zwischen der Anschauung Maimunis und des Talmuds zu empfinden.

3) Mamrim I, 2. — Temidin VII, 11: וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין שבכל דור ודור שהיו מניפין את העמר ב"ו בניסן בין בחול בין בשבת. — Über den Charakter der Gesetze siehe Meila (Ende des VIII. Buches), Temura IV (Ende des IX. Buches), Schluß von Mikvaoth (Buch X).

4) Einleitung zu M. T.

5) Hieraus erklärt sich auch der Vorrang des bab. Talmuds vor dem palä-

Zwar finden sich schon im Talmud Spuren von der Würdigung der „Übereinstimmung", die scharfe Betonung dieses Umstandes und dessen Erhebung zum obersten Prinzip des gesamten traditionellen Gesetzes glaube ich indes mit dem mohammedanischen Jdschmâʿ, dem consensus omnium als Prinzip des Islams in Verbindung bringen zu dürfen. Über diesen „großen Grundsatz, der wie kein anderer für die Gesichtspunkte der gesetzlichen Entwicklung im Islam charakteristisch ist", äußert sich ausführlich Goldziher in seinen „Vorlesungen über den Islam" (Heidelberg 1910). Für unseren Zweck dürften die folgenden Auszüge genügen.

„Es ist hierin die Lehre von der Unfehlbarkeit des consensus ecclesiae ausgesprochen; im arabischen terminus idschmâʿ (Übereinstimmung) ist diese fundamentale Anschauung der islamischen Orthodoxie festgelegt ..... Was von der ganzen islamischen Gemeinde als wahr und richtig rezipiert ist, muß als wahr und richtig gelten. Durch das Verlassen des idschmâʿ sagt man sich von der orthodoxen Kirche los. Daß dieser Grundsatz im Islam erst im Verlaufe seiner Entwicklung hervorgetreten ist, zeigt der Umstand, daß man ihn nicht leicht aus dem Koran herleiten konnte ..... Also alles, was vom Gesamtgefühl der Bekenner des Islams gebilligt wird, ist richtig und macht Anspruch auf verpflichtende Anerkennung[1]), ... Jene Formen des Gottesdienstes und der Gesetzlichkeit, die der Konsensus billigt, sind aller theoretischen Bemänglung entzogen; und nur jene Männer und Schriften gelten als Lehrautoritäten, die das Gesamtgefühl der Gemeinde als solche anerkannt hat, und zwar nicht etwa in Synoden und Konzilien, sondern durch fast eine

---

stinischen, worüber Maimuni sich nicht ausdrücklich äußert. — Zusammenstellungen von Entscheidungen Maimunis gegen den babyl. Talmud findet man bei Geiger, Moses ben Maimon p. 58, und bei Weiß, Beth Talmud I, 232. Nachmani bemerkt Ende der Einleitung zu ס׳ המצות (ed. Amsterdam 52 b): ואילי לרב נילד הטעות הזה במאמר מסוגיא אחת ירושלמית. Doch sind dies eben nur Ausnahmen, und zwar äußerst seltene, die dem Grundprinzipe Maimunis keinen Eintrag tun.

1) Von mir gesperrt, wie auch die folgenden.

unbewußte vox populi" (S. 54 f.). Der Begriff des idschmâ' wurde in verschiedenen Zeiten verschieden bestimmt. Man „versuchte, ihn in bezug auf Zeit und Ort zu beschränken und als idschmâ' zu definieren, was sich als Konsensus der „Genossen" Mohammeds oder der alten Autoritäten von Medina erweisen ließ" (ebenda). Wie die ersten Zitate zu Maimunis „Übereinstimmung von Gesamtisrael" passen, so paßt das letzte Zitat zu seinem „alle Weisen des Talmuds stimmten überein". Es ist nicht zu verkennen, daß Maimuni bewußt oder unbewußt das Traditionsprinzip der islamischen Orthodoxie unter Benützung bereits vorhandener jüdischer Ansätze als Grundprinzip der jüdisch-gesetzlichen Dezision herausgearbeitet hat[1]).

IV.

Was den Juden der Talmud, das bedeuteten den Christen die Kirchenväter. Die Bearbeitung des patristischen Schrifttums durch die Theologen des Frühmittelalters bietet eine merkwürdige Analogie zur Entwicklung der rabbinischen Literatur. Es sei von vornherein betont, daß lediglich eine Parallele vorliegt, welche die Gleichheit der Probleme und Bedürfnisse geschaffen, ohne daß auf eine Abhängigkeit vorläufig geschlossen werden dürfte. Die gleiche Entwicklung liegt in der Sache selbst.

„Die Hauptsignatur des Wissenschaftsbetriebes im karolingischen Zeitalter und in den darauffolgenden Zeiten bis hinein in die Frühscholastik ist Rezeptivität, Traditionalismus. Es ist die Vorscholastik eine Zeit des Sammelns und Exzerpierens,

1) Was nicht geboten oder verboten ist, kann nach mohammedanischer Anschauung „verdienstlich" (mustaḥabb) sein, wenn man es dennoch tut, beziehungsweise zu tun unterläßt (Goldziher a. a. O. 62). Diesen Begriff des „Verdienstlichen" drückt Maimuni mit dem Worte משובח aus (z. B. אישות XV Ende und öfters). Was Nedarim 9 b mit במיך רבי ישראל gelobt wird, bezeichnet Maimuni נזירות Ende (vgl. נדרים XII, 23 und Ende) als הרי זה משובח. Wohl findet sich משובח (opp. מגונה) auch im Talmud (Berachoth 45 b unten), doch äußerst selten und verdankt seine allgemeine Verbreitung lediglich der Pesach-Hagada und eben Maimuni. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Maimuni unter mohammedanischen Einfluß dieses Wort so häufig zur Anwendung bringt (siehe Bacher, Aus dem Wörterbuche Tanchum Jeruschalmis 121). Den Ausdruck „die mündliche Lehre", der im Talmud lediglich als Oppositum von „die schriftliche Lehre" gebracht wird, hat gleichfalls Maimuni populär gemacht.

der Reproduktion und Kompilation"[1]). „Die Theologie bestand vor allem in Exegese der Heiligen Schrift, die .... der Form nach fast ausschließlich ein kompilatorisches Gepräge an sich trug. Für die Erklärung der Heiligen Schrift kamen ..... hauptsächlich nur Ansammlungen von Exzerpten aus den Vätern in Betracht"[2]). Von den mechanisch, ohne jedes System angefertigten Auszügen abgesehen, gab es zweierlei Kompilationen: solche, welche in der Reihenfolge des Bibeltextes und solche, welche nach Materien geordnet wurden. „In der Regel vereinigten die Kompilatoren die Kommentare mehrerer Väter zu demselben Text .... Dies tat Beda Venerabilis, Rhabanus Maurus, Walafrid Strabo: dies sind die unter dem Namen Katenen wohlbekannten Kommentare des Mittelalters ..... In der zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts veranstaltete Werner, Abt von Saint-Blaise aus den Kirchenvätern und zeitgenössischen Schriften eine Sammlung zum Gebrauch der Prediger, die nach der Ordnung der Evangelien des Jahres eingerichtet war"[3]). Man wird unwillkürlich an den Jalkut erinnert, in welchem der gesamte Traditionsstoff nach der Reihenfolge des Bibeltextes gesammelt ist. Der Sammler war ein Franzose und seine Sammlung ist eine vollkommene Katene sowohl infolge der Vollständigkeit des Materials als auch der durchgängigen Angabe der Quellen.

Vom Gesichtspunkte der uns beschäftigenden Frage ist indes die erwähnte zweite Gruppe von Kompilationen die wichtigere. Die Katenen eigneten sich nicht für solche, welche über die Kirchendoktrin Aufklärung suchten. Man ordnete also nach Materien, indem man über eine strittige Doktrin eine gewisse Anzahl von „Sentenzen" der Kirchenväter zusammentrug. „Man fertigte aber auch andere Kompilationen an, in welchen die Auszüge aus den Vätern nach

1) Grabmann M., Die Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg i. B. 1909, I, 179.

2) Ebenda 182.

3) Robert G., Les Écoles et l'enseignement de la theologie pendant la première moitié du XIIe siècle, Paris 1909, p. 128 f.

einer mehr oder minder logischen Ordnung gruppiert waren und sich über verschiedene Teile der Dogmatik oder Ethik erstreckten"[1]). Diese Art von Kompilationen nannte man Sentenzen (Sententiae). Der erste Autor einer solchen war Isidor von Sevilla. Diese Sentenzen waren anfangs sehr kurz, der Name verblieb aber auch den späteren ausführlichen Werken. Die Entwicklung ist derjenigen der Bearbeitung des Talmuds insofern analog, als auch hier den kurzen Dezisionen Jehudai Gaons die ausführliche Kompilation Simon Kijjaras und anderer folgten, welche aber alle den Wortlaut des Talmuds ebenso beibehalten, wie die „Sentenzen" den der Kirchenväter und anderer Lehrer. Das Motiv zu diesen Auszügen ist ebenfalls identisch: die Kürzung.

Systematische Darstellungen repräsentieren indes diese Sentenzen nicht, so daß Hugo von Saint-Victor über ihre Dunkelheit klagt; ferner auch, wie dem Wesen nach Maimuni[2]), über die übermäßige Zahl von Büchern, welche bei jeder Frage zu Rate gezogen werden müsse, so daß man sich in dem Wirrsal von Meinungen nicht zurecht finden könne[3]). „Es gab vor der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts kein Werk, das eine vollständige, geordnete und rationelle Darlegung der christlichen Religion geboten hätte". Eine solche „aliqua sacrae eruditionis summa" schuf zum erstenmal Abälard in seiner „Theologie" und nachher Hugo von Saint-Victor in seinem „De Sacramentis". Wohl hatte schon Anselm die Hauptfragen monographisch behandelt, die ersten zwei Summen waren indes die erwähnten zwei Werke, von denen das erste 1125, das zweite etwas später verfaßt wurde[4]) und ihre Autoren, die in einer Epoche der Renaissance der Wissenschaften und Künste lebten, in welcher christliche Gelehrte nach Spanien

1) Ebenda 129.
2) Siehe oben XII (342), n. 1.
3) Robert 141.
4) Ebenda 124, 136, 140, 141, 148.

zogen, um sich mit der arabischen Wissenschaft bekannt zu machen[1]), sind die Schöpfer der Summen. Die Summen boten wohl inhaltlich die Lehren der Schrift und der Väter, redeten aber ihre eigene Sprache und besaßen eine neue Form. „Abälard las seit 1120 mit seinen Schülern ein eigenes Buch, nicht die Heilige Schrift. Dies war eine Neuerung, welche ohne Zweifel zu seiner ersten Verurteilung führte“[2]). Die Entwicklung der rabbinischen Literatur hat im Mischne Tora ebenfalls zu einem „Chibbur“, d. h. zu einer „Summa der jüdischen Lehre“ als Gipfelpunkt geführt, und man hat ihrem Autor genau so wie Abärlard den Vorwurf gemacht, daß er sein eigenes Werk an die Stelle der Tradition gesetzt habe. Das Novum lag nicht so sehr im Inhalt als in der Form: Maimuni hat trotz der inhaltlich treuen Reproduktion der Halacha der Form nach den Talmud mitsamt der rabbinischen Literatur entthront. Beim Talmud ist aber, ähnlich wie bei der Bibel, nicht nur das Innere, sondern auch das Äußere durch die Jahrhunderte geheiligt worden. Die Form ist hier Wesen, das Wort ebenso wichtig wie sein Gehalt. In diesem Punkte unterscheidet sich Maimunis Werk dem Wesen nach von allen anderen halachischen Kompendien, welche Sprache und Anordnung des Talmuds beibehielten, wenngleich sie die Materien kürzten. Die Zeitgenossen fühlten instinktiv die grundstürzende Neuheit in maimunischen „System“ heraus, sie vermochten nur nicht ihrem Widerstreben einen adäquaten Ausdruck zu geben. Nicht der fehlende Quellennachweis tat's, wie Maimuni selbst es glaubte: das Werk hätte auch bei voller Quellenangabe die Opposition der Schulhäupter der alten Lehrhäuser Babyloniens und ihrer Anhänger erweckt, weil eben der Mischne Tora kein sanktioniertes Werk

1) Ebd. p. 2. Es ist fraglich, ob nicht Abälard, ebenso wie vielleicht Maimuni von den Arabern zumindest Anregungen empfangen habe. Thomas von Aquins Summa ist, wie J. Guttmann in dem ersten Bande dieses Werkes 175 ff. nachgewiesen hat, ganz von Maimuni abhängig. Thomas sagte (Prologus), er will ein Buch bieten, das auch für Anfänger geeignet sein soll. Maimuni hat eigentlich dasselbe gewollt und auch gesagt.

2) Robert 139.

war, wie sich die Gegner Abälards, des kühnen Neuerers, ausdrückten. Es war ein talmudisches Gesetzbuch, aber kein Talmud. Überdies war es gerade infolge seiner Vollkommenheit der Konkurrent des Talmuds, was die Folgezeit am besten beweist. Die spanisch-orientalische Welt, zu welcher Maimuni gehörte und welche hier in erster Reihe in Betracht kommt, hat der Mischne Tora, wie seine reiche kaum übersehbare Literatur zeigt, intensiver beschäftigt als der Talmud selbst. Sämtliche „Schildknappen" Maimunis sind Spanier oder Orientalen, während die franko-germanischen Gelehrten ihren Fleiß dem Talmud selbst zuwendeten. Bei den arabischen Juden hat Maimuni den Talmud faktisch verdrängt. Bei aller Verehrung für die überragende Persönlichkeit Maimunis und bei voller Anerkennung seines unübertrefflichen Lehrsystems, einer gewaltigen Leistung, wie man sie von einem einzelnen kaum für möglich halten sollte, muß die unparteiische Geschichte auch seinen Gegnern Gerechtigkeit widerfahren lassen und anerkennen, daß sie von ihrem Gesichtspunkte aus berechtigte Gründe zur Opposition hatten. Für das ästhetisch Schöne und rein Wissenschaftliche dieses einzigen Kunstwerkes des gesamten halachischen Schrifttums, eines systematischen Kodexes, der an Großartigkeit der Konzeption und Folgerichtigkeit der Durchführung von keinem ähnlichen Werke der Weltliteratur übertroffen wird, hatten die in der Atmosphäre des Talmuds lebenden Zeitgenossen kein Verständnis und keinen Sinn.

Für die neue wissenschaftliche Methode Maimunis war die Halachawelt noch nicht reif. Es dauerte rund 150 Jahre bis diese Methode einigermaßen zur Geltung kam, was bei dem vierteiligen Kodex des Jakob ben Ascher der Fall ist; einen wirklichen Triumph feierte sie aber erst nach Ablauf eines Zeitraumes von rund 400 Jahren in dem Schulchan Aruch Josef Karos, der die Anfechtungen der Zeitgenossen wie der nächstfolgenden Generation siegreich überstanden hat und zum S t a n d a r d W o r k der Halacha geworden ist. Sollte es noch einmal zu einer Gesamtkodifikation des jüdischen Gesetzes kommen, wird dies über den Schulchan Aruch hinaus ganz nach Form und Methode des maimunischen Kodexes geschehen, womit der unsterbliche Geist Maimunis nach 700 Jahren endgültig triumphieren wird.

Druck von Hallberg & Büchting (Inh.: Alfred Klepzig), Leipzig.

n, sein Leben, seine Werke
luss vol. 2
9009

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

9009.